

第一章

《周易》的开城

我的朋友李申称易学为一条流淌的易学之河。这是一个很好的比喻。《周易》是我国一部古老的典籍，其流传已有近三千年的历史。易学是对《周易》所作的种种解释，并通过其解释，逐渐形成了一套理论体系。易学源远流长，经历了不同的历史阶段，形成了许多流派，其内容也不断丰富和发展，对中国古代的哲学、宗教、科学、文学艺术以及政治和伦理生活，乃至民俗习惯都起了深刻的影响。中国人的智慧和理论思维水平，在同西方文化接触之前，主要是通过对《周易》的研究，得到锻炼和提高的。但是，长期以来，易学一直被罩上了一种神秘的色彩。因此，我们可以把易学看作一条神秘的智慧之河。

既然是一条大河，就会有它的源头活水，涓涓细流，小溪支脉，以至波澜壮阔的江面，也会有激流险滩和浊流漩涡。那么，就让我们从源头说起，逐步撩开它的面纱，以展现其丰富的智慧吧。

星占与杂占

人类的童年时代，由于生产力极其低下，人在各种自然物和自然力面前都显得那么无能为力，所掌握的知识又非常贫乏，这就造成了对自然力的巨大恐惧。因此，人们笃信宇宙间充满着鬼怪精灵，认为一切事物都由神灵主宰着；又相信神灵对于人们的行为很关心，时时给人以指示，叫人按照去做。中国远古时代的自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜和天神崇拜就是这种幼稚思想的反映。这时，人们普遍奉行着一种原始的巫教。无论狩猎、出行、耕种、收获、造屋、祭祀、结盟、征战、传位、婚嫁、生子等活动，以及天气好坏、疾病痊愈等等，都要在卜问神意的基础上，决定自己的行动。为了探求神灵的意旨，观察祸福成败的征兆，预测吉凶，人们就必须使用种种方法，这就是数术。根据《汉书·艺文志》术数略，列术数为六种，大致共分为两大类：一类是天启的，一类是人为的。星占、杂占属于天启的术数，蓍龟占卜则是人为的术数。按照思维发展的规律，天启的应当比较早，人为的是补充天启的不足。

星占是根据天文星象的变化来占候吉凶之征的术数。它起源可能很早。《尚书·尧典》说：“乃命羲和，钦若昊天。历象日月星辰，敬授民时。”羲和观天象，告诉人们如何计时。如果星象发生异常，超出了他们的实际经验，就很有可

能以宗教巫术的形式作出种种解释，这就是原始的星占。明清之际的著名思想家顾炎武（1613—1682）在《日知录》中说：“三代以上人人皆知天文。‘七月流火’，农夫之辞也。‘三星在户’，妇人之语也。‘月离子毕’，戍卒之作也。‘龙星伏辰’，儿童之谣也。”在这种情况下，星占就会广泛流行起来。以至于到了战国时代，楚人甘德（一说齐人）著《天文星占》，对此作了初步总结。

《左传》中记录了很多星占的史实。昭公十年（公元前532年）春，有星出于婺女宿之位，郑国的星占家裨灶就对子产说：“七月戊子，晋君将死。”预言晋国君主将在七月戊子日死去。昭公十七年冬，孛星出于大辰之西；十八年夏，大火星（心宿）黄昏初现，梓慎、裨灶都断言宋、卫、陈、郑等国会发生大火灾。

《墨子·贵义》也有一个故事，说墨子要到齐国去，遇到一位会占卜的人。这个人对墨子说：“帝今日杀黑龙于北方，而先生之色黑，不可以北。”墨子不听这一套，还是坚定地往北走，行至淄水，由于不顺利就返回来了。这里所说的“杀黑龙于北方”就是指星象的变化，“不可以北”即其占辞。因为下文还谈到了“甲乙杀青龙于东方”，“丙丁杀赤龙于南方”，“庚辛杀白龙于西方”。

《周易》的卦爻辞可能吸收了原始星占的资料。《乾卦》初九：“潜龙，勿用”；九三：“见龙在田，利见大人”；九五：“飞龙在天，利见大人”；上九：“亢龙，有悔”。“龙”是星名。《左传》有“龙见而雩”（桓公一年）；“龙，宋郑

星也”（襄公十八年）的说法。那么，“乾卦”的几个爻辞，当为星占一类。《丰卦》九三：“丰其沛，日中见沫，折其右肱，无咎”；九四：“丰其蔀，日中见斗，遇其夷主，吉”。斗、沫皆为星。这似乎也属于原始星占的材料。《易传·系辞》所说“陆垂象，现吉凶”，大概就是指星占而言。

杂占是以物象来占测凶征兆的数术，也可以称为物象之占或“物占”。《汉书·艺文志》说：“杂占者，纪百事之象，候善恶之征。《易》曰：‘占事之来’。众占非一，而梦为大。”物占以梦占最为重要。梦占是根据梦中的物象而占测吉凶的术数。《诗经·小雅·斯干》有这么一段：“吉梦维何？维熊维罴，维虺维蛇。大人占之：维熊维罴，男子之祥；维虺维蛇，女子之祥。”根据郑玄的解释，这是说，做梦见到了熊罴或者虺蛇，依照圣人占梦之法占之，前者为生男，后者为生女。《无羊》篇说，牧人梦见蝗虫化为鱼，这是丰收之年的好兆头。

梦占的实例，在《左传》中有很多记载，占梦之书亦代有所出。《汉书》中就录有《黄帝长柳占梦》、《甘德长柳占梦》，后世有《周公占梦书》等等。

而世人皆知的就是“文王夜梦飞熊”的故事。据说西周奠基人文王姬昌视察灵台，因为天晚了，就没有回宫，便在灵台上设绣榻而寝。睡熟生梦，忽见东南方向窜出一只白额猛虎，肋生双翅，向帐中扑来。文王急呼左右，只听台后一声响亮，火光冲霄。文王惊醒，惊了一身冷汗。这时听到台下正打三更，原来却是南柯一梦。第二天，他便召集群臣，

问上大夫散宜生，“此梦主何吉凶”？散宜生躬身施礼，向文王拜贺，说：“此梦乃吾王大吉之兆，主大王得栋梁之臣，大贤之客。此人当不在风后、伊尹之下。”文王说：“卿何以见得如此？”散宜生说：“过去殷高宗曾有飞熊入梦，得传说于版筑之间。今主公梦虎生双翅，不就是飞熊吗？又见后台火光冲天，乃烈火锻物之象。今西方属金，金见火必锻，锻炼寒金，必成大器。此乃兴国之大兆。因此，臣特表祝贺。”后来，文王果然在渭水磻溪访得姜子牙（道号飞熊）相周，遂奠定了周王朝八百年的基业。

这个故事纯属后人附会，但确实也反映了中国古人对梦占启示的信仰。据易学家李镜池（1902—1975）研究（《周易》）中也采用了梦占的材料，如履卦：“履虎尾，不咥人。凶”，即属于此类。

梦占之外，还有直接以物象的特殊显现而推占吉凶的。《史记·殷本纪》记载，殷高宗之时，有桑谷俱生于朝，七天便长到对手那么粗。高宗害怕了，便问宰相伊陟。伊陟说：“臣听说妖不胜德，这大概是您的政治有什么缺憾的缘故吧。您应该修德。”高宗听从了他的意见，大修其德，桑谷便枯死消失了（又见《论衡·异虚》），这类祲祥妖异占候的故事，在《左传》、《山海经》中记载是相当多的。这大概就是（《易传·系辞》“河出图，洛出书，圣人则之”的所指吧。

物占又常以普通的器物进行占验。《左传》记载，春秋时晋公子重耳（即晋文公前 697—前 628）流亡在外的时候，到了卫国，卫国的国君对他很不礼貌，让他去了五鹿这

个地方。他没有吃的，便向农民讨饭吃。农民给了他一个土块，重耳大怒，要鞭打这个农民。他的大臣子犯说：这是上天赐给您的礼物，意思是说您将拥有这块土地，十二年后就会应验了。于是重耳拜了两拜，把这个土块恭恭敬敬地放到了车上。

东汉伟大的思想家、无神论者王充（27—约79），以“疾虚妄”、“归实诚”，讲效验而闻名，他竭力反对鬼神迷信，但对这类物占之术却深信不疑。其《论衡·遭虎》篇说：“古今凶验，非唯虎也。野物皆然。楚王英宫楼未成，鹿走上阶，其后果薨。鲁昭公且出，鸠鸽来巢，其后季氏逐昭公，昭公奔齐，遂死不还。贾谊为长沙王傅，鹏鸟集合，发书占之，曰：‘主人将去’。其后迁为梁王傅。怀王好骑，坠马而薨；贾谊伤之，亦病而死。昌邑王时，夷鸪鸟集宫殿下，王射杀之。以问朗中令龚遂。龚遂对曰：‘夷鸪野鸟，入宫，亡之应也。’其后昌邑王竟亡。……夫吉凶同占，迁免一验。俱象空亡，精气消去也。故人且亡也，野鸟入宅；城且空也，草虫入邑。等类众多，行事比肩。略举较著，以定实验也。”

此类杂占，上古时代还有很多，诸如形法相占、童谣讖语、风角、射覆等等。后来卜筮产生以后，就星占杂占与蓍占龟卜同时相互参用，以定吉凶。所以《尚书·太誓》有所谓“朕梦协朕卜，袭于休祥”；《左传》有所谓“筮袭于梦，武王所用”的说法。

龟卜与占筮

随着原始巫术的不断发展和人们思想意识、认识水平的提高，物占相对集中，人为的因素更多地参与了天启的数术，人们向神灵卜问吉凶祸福，逐渐转移到龟骨和蓍草两种器物上来，并发展为一套相对稳定的方法。《论衡·卜筮》说：“子路问孔子曰：‘猪肩羊膊，可以得兆；萑苇蒿茼，可以得数；何必以蓍龟？’孔子曰：‘不然，盖取其名也。夫蓍之为言耆也，龟之为言旧也。明狐疑之事，当问耆旧也。’”

《白虎通》也有类似的话语。蓍是多年生草本植物，龟的年寿很长。人们有不明白的事，常问有经验的老者，所以在物占方面，蓍龟取得了更神秘的意义，逐渐形成占问吉凶的两种主要方法——龟卜与蓍占。两者相较，以龟卜为更早。

西汉史学家司马迁（约前 145—？）（史记·太史公自序）说：“三王不同龟，四夷各异卜。”大约在夏初或更早一些，占卜就产生了。在龙山文化遗址，发现有十六块卜骨，可见当时已经有人从事占卜活动了。龟卜是将龟腹骨和兽骨钻孔，放在火上烤，周围便出现裂纹。“卜”这个字就是模仿裂纹形状的文字。这种龟裂称为“卜兆”。卜者依据卜兆形状断定人事的吉凶。这种方法到了殷代十分流行。殷墟出土的大量甲骨文，就证明殷人非常迷信龟卜。周人也是迷信龟卜的。《尚书·洪范》曰：“七，稽疑，择建立卜筮人，乃命

卜筮。… …立时人作卜筮，三人占，则从二人之言。”《金縢》篇说：“乃卜三龟”。周人不仅讲龟卜，而且讲占筮，二者经常参互并用。《尚书》、《诗经》中有多处卜筮连言。在周人看来，二者相比，龟卜总比占筮灵验。据《左传》记载，晋献公欲以骊姬为夫人，卜之不吉，筮之吉。怎么办呢？卜官提出一个标准：“筮短龟长，不如从长。”（僖公四年）《周礼·春官》说：“凡国之大事，先筮而后卜。”这表明，占筮是一种新的形式，被看作是对龟卜的补充。

据近人研究，占筮原于龟卜。《周易》卦画自下而上与后来成为通例的甲骨刻辞的顺序相一致，而六段爻辞与卜问契辞六句之数尤合。《周易》中断定吉凶的辞句同甲骨卜辞相比，许多字也是相同的。如甲骨文中的“贞”字，乃卜问之意。《周易》中的“贞”字，也是此意。又如卜辞中有“吉”、“大吉”、“亡尤”、“利”、“不利”等，这同《周易》中的“吉”、“元吉”、“无咎”、“无尤”、“利有攸往”、“不利有攸往”等，也是一致的。卦爻辞中的“密云不雨”、“田获三狐”、“田有禽”、“田无禽”、“虽旬无咎”、“至于八月有凶”等文句，也几乎与甲骨卜辞的词句完全相同。这说明，《周易》六爻成卦和其中的占辞是脱胎于或模仿卜辞的。至于此种占筮的方法最早起于何时，近人有各种不同的说法，尚可进一步探讨。但在河南安阳殷墟出土的甲骨和陶文中，有许多成套的数字卦（六位卦）的符号，至少晚商时期已经有了筮卦的痕迹，或者可以称为原始的筮法。这种痕迹，甚至还可以追溯到更早的新石器晚期。因为江苏海安县青墩淤

泽文化遗址出土的文物中，有八块骨角柄和鹿角枝上刻有单个的数字符号。张政烺先生认为，这是（易）卦发展的早期形态。

（周礼·春官）说：太卜“掌三易之法，一曰连山，二曰归藏，三曰周易。其经卦皆八，其别皆六十有四”。《周礼》乃一理想化的政治蓝图。它说太卜掌管《连山》、《归藏》、《周易》三种占筮方法，它们都有八个经卦，六十四个重卦。《连山》、《归藏》二易是否确有其书，尚有待讨论。但在（周易）之前，似乎有更古老的筮法，则是可能的。因为《左传》、（国语）中所记载的，与现存（周易）中说的筮法不尽相同。可惜，这些古老的筮法都已经失传了。关于《周易》揲蓍求卦的方法，《系辞上传》记载说：

大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象四，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰。五岁再闰，故再扚而后挂。……是故四营而成易，十有八变而成卦。

即是说，用四十九根蓍草，任意分成左右两堆，此为“分二”；从其中一堆中取出一根放在一旁，此为“挂一”；然后每四根一组，分别数两堆草棒，直到余或一、或二、或三、或四，此即“揲四”；再将左右两堆中的余数放在一边，此即“归奇”。经过这样四次经营，称为一变，此即“四营而成易”。一变之后，除去挂一归奇之数，将左右两堆草棒混

合起来，再按四营的程序数一遍，此为第二变。如法再数一遍，为第三变。三变的结果，挂一、归奇之外的总数目有四种情况：三十六、三十二、二十八、二十四。以四相分，则得九、八、七、六。如为九、七，则画阳爻之象一，并在旁记下九或七。九为老阳，七为少阳。若是八、六则画阴爻之象--，并记下八或六，八为少阴，六为老阴。这样，便得出一卦中的一画或一爻之象。共经过十八变，便得出六爻自下而上的形象，成为一卦，此即“十有八变而成卦”。

得出一卦之后，如何占断所问之事的吉凶？（《周易》经传中均无具体说明。据后人的解释，一般是依据可变的那一爻，即老阴或老阳之爻的爻辞来说明吉凶。原来的卦称为“本卦”，新变成的卦称为“变卦”或“之卦”。可是，占筮的结果，并不恰好每一卦都只是一爻变，可能有多种情况。宋代朱熹（1130—1200）在《易学启蒙》中，依据《左传》、《国语》提供的材料，整理出七条原则：

六爻皆不变的，以本卦卦辞推断。

②一爻变的，以本卦可变之爻的爻辞推断。

二爻变的，用本卦二变之爻辞推断，以上爻为主。

三爻变的，用本卦和之卦的卦辞占断，以本卦为主。

四爻变的，以之卦中二不变之爻辞占，下爻为主。

⑥五爻变的，以之卦中不变之爻的爻辞占。

⑦六爻皆变的，以之卦卦辞推断；而乾、坤二卦则以“用九”或“用六”爻辞占断。

以上所说，是否符合《周易》原意，已不可考；是否最

初的筮法，亦难定论。朱熹所列体例，古人也未必完全遵循。不过有一点可以肯定，从殷人的龟卜到周人的占筮，是一个发展的过程，即从龟象到筮数的过程。占筮的特点，就是以蓍草数目的变化，求得卦象，从而推测吉凶。

同龟卜相比，占筮具有新的特点。钻龟取象，其裂痕自然成文，完全出于偶然；而卦象是手数蓍草之数，按照一定的程序推衍而成，有法则可遵循。前者主要是出于自然，后者则完全靠人为的推算。龟象形成之后，便不可改易，卜者依其纹路，便可推断吉凶；卦象形成之后，要经过对卦象的种种分析，甚至逻辑上的推论，方能引出吉凶的判断，具有了较大的灵活性和思想性。这说明，占筮这一形式的形成和发展，意味着人为的因素进一步增加了，天启的因素则被排挤了，反映了人的智慧的巨大增长。这大概就是《系辞上传》所说的“人谋鬼谋，百姓与能”。由于重视人的思维能力，所以后来从《周易》中终于导出了哲学体系，而龟卜始终停留在迷信阶段，逐渐被人们所抛弃。

卦象的起源

《周易》又称《易》，即汉代经师所说的《易经》，其内容由卦象、卦辞和爻辞三部分组成。卦象即卦的图象，由阳爻“—”和阴爻“--”两种爻象，按每卦六画排列组合而成，共六十四种卦象。卦中六画的排列从下到上，用初、

二、三、四、五、上表示序位，阳爻称九，阴爻称六，爻象共三百八十四。卦有卦名，如乾、坤、屯、蒙；爻有爻题，如初九、六二、上九之类。解说爻象的辞句称为爻辞，分列卦辞之后。如 ☰ 卦象，其卦名为乾，卦辞为“元亨，利贞”。六画皆阳爻，均称九，下数第一画为初爻，称初九，其爻辞为“潜龙勿用”；其余为九二、九三、九四、九五、上九诸位，各爻均系爻辞。卦辞共六十四条，爻辞三百八十四条，加上乾卦“用九”、坤卦“用六”，共四百五十条，总称为筮辞。这些内容究竟是怎么来的？古今有许多说法，我们将分别加以介绍。

卦象有两类：一是三位卦；一是六位卦。即通常所说的八卦和六十四卦，《周礼》称为经卦和别卦。这种说法，意味着六位卦是由三位卦演变来的。传统的说法，伏羲画八卦，文王演为六十四卦。此说未必可信，但认为从八卦到六十四卦有一个发展的过程，却很有启发意义。六十四卦是长期发展的结果。后来，宋代邵雍（1011—1077）和朱熹提倡画前有易说，认为八卦起于对数和理的领悟，六十四卦的形成是一个“一分为二”“二分为四”“四分为八”，以至于六十四的过程，即受此说的影响。邵、朱所论，很可能逻辑地再现了六十四卦发展的历史过程。

关于八卦的起源，历来影响较大的说法，还有伏羲观象说和文字说。《系辞上传》认为，八卦是圣人仰观天象，俯察地理，近取诸身，远取诸物，模拟自然现象而创造的。汉代的《易纬》认为八卦来于上古时代的象形文字。如说乾

的图象 ☰ 是“天”字，坤 ☷ 是古“地”（𡿨）字，震 ☳ 是古“雷”字，艮 ☶ 是古“山”字，离 ☲ 是古“火”字，坎 ☵ 是古“水”字等等。宋代杨万里（1127—1206）、明末黄宗炎等皆主此说。近代的古文字学家、历史学家郭沫若（1893—1978）则加以变通，说“八卦是既成文字的诱导物”。其实，八卦只是一种符号，并非古代文字。

如果按照上一小节所说的《周易》筮法“十有八变而成卦”，那么，六位卦则是通过揲蓍一次成型的，不需要重卦而成。由此看来，商周时期可能存在着两种截然不同的成卦方式，或两大筮法类型，即“十有八变而成卦”型和“重卦”型。

八卦构成的基本因素是奇一偶 -- 两画。章太炎（1869—1936）、钱玄同（1887—1939）和郭沫若提出生殖器说，认为奇偶两画分别象征男根女阴，出于先民对男女生殖器的崇拜。此说乃弗洛伊德学说影响的产物。也有人提出结绳说，认为八卦来源于远古时代的八索结绳记事，阴阳两画乃由绳的有结和无结的形状演变而来。李镜池、高亨（1900—1986）冯友兰则认为奇偶二爻与蓍草有关系。一是一节的蓍草形象，一为两节的蓍草形象；或者说，一根蓍草其数为奇，其象为一；断开后，其数为偶，其象为--。其实，这些说法都是无从确证的揣测。但从占筮作为一种特殊的占卜形式的角度看，后一种说法似乎更为质朴，更为合理。

值得注意的是，近年来又提出了奇偶两画原于数字卦说。据张政烺先生考证，河南四盘磨、陕西长安张家村、岐

山风皱村、扶风齐家村等处，曾发现一些甲骨上刻着一些数目字，常是六个数目字一行，这就是筮卦。而周初青铜器铭文中亦有类似的数字卦，其中一与六（写作一与 \wedge ）两数出现的次数最多。这是由于为了避免二、三、四与“一”相混淆，而分别并入一和六所致。筮数一六已经带有符号的性质，可以称为筮数符号。阳爻一和阴爻--就是从筮数符号一六变来的。即是说，一变成阳爻一， \wedge 拉直与阳爻区别而断开，变成阴爻一。此说虽然仍属推测，但它具有相当的考古文献上的根据，为我们探讨卦爻画的起源，开辟了新的途径。由此可以想见，从筮数到爻象，是一个重大的变化过程，筮数的数值被抽象化了，只因其为奇为偶而作了为阳为阴的符号，而不论其数值的大小。阴阳爻画的出现，是中国古人智慧的结晶，是其抽象思维能力极大提高的体现。但阴阳爻画及其卦象最初只是为了占问吉凶所记的抽象符号，其中并不包含更多的意义。至于说它有这样或那样的涵义，那是后人附加的。

卦爻辞来于占筮记录

《周易》的基本素材是卦象和卦爻辞。它出于何时，作者是谁？已无从稽考。《汉书·艺文志》提出“人更三圣，世历三古”之说，认为伏羲氏画八卦，周文王演为六十四卦，并作卦爻辞，而孔子作传以解经。东汉经师又提出周公作爻

辞说。到了宋代朱熹概括为“人更四圣”说。这些传统的说法，陆续为后人所否定。“五四”运动以后，新史学兴起，学术界普遍认为《周易》中的经文部分，非文王、周公所作，也非出自一时一人之手，乃陆续形成的作品。郭沫若在《周易的时代背景与精神生产》中说：“《易经》是古代卜筮底本。它的作者不是一人，作者时期也不必是一个时代。”著名学者闻一多（1899—1946）也说：“卦爻两辞，本非出于一手，成于一时，全书卦爻异义之例，曷可胜数？”（《周易义证类纂》）关于《周易》经文形成的年代，近人虽有不同看法，但大多数认为，其基本素材是西周初期或前期的产物。因为卦爻辞中所提到的历史事件和历史人物，其下限没有晚于西周初期的。

《周易》卦爻辞中，有许多重复，词句虽同，却系于不同的卦爻之下。比如“泰卦”初九同“否卦”初六皆为“拔茅，茹以其汇”；“履卦”六三同“归妹”卦初九皆为“眇能视，跛能履”；“小畜”卦辞和“小过”六五爻辞皆为“密云不雨，自我西郊”等。这说明卦爻辞最初只是某卦某爻的筮辞，后来被编入《周易》。所谓筮辞，即判断占问某事和吉凶的词句，是占问某事时卜史的原始记录。卜史占卜各种事情，一定有一爻数占的，因而会有数种不同的记录。《周易》卦爻辞中，有许多不相连属的词句，如果不分别解释，很难理解。如“师卦”六五：“田有禽，利执言，无咎。长子帅师，弟子舆尸，贞凶”。“无咎”以上，当为某次的筮辞；“长子”以下，当为又一次的筮辞。“小畜”上九：“既雨暨

处，尚德载，妇贞厉。月几望，君子征，凶”。 “妇贞厉”之上与“月几望”之下，当不是同时的筮辞。又如“坤卦”卦辞：“坤，元亨，利牝马之贞。君子有攸往，先迷，后得主。利西南得朋，东北丧朋，安贞吉。”“屯卦”卦辞：“利贞。勿用有攸往，利建侯。”其意义不相连贯，很像是几次记录的合并。据此，有的学者推测，卦爻辞乃卜史的卜筮记录。也就是说，《周易》六十四卦卦辞和三百八十四爻爻辞，皆来于占筮的记录，即筮辞。

筮辞并非一时一人的创造，而是长期积累的结果。筮辞积累多了，需要整理，作为以后占筮时的参考依据。《周礼·春官》说：“占人……凡卜筮，既事，则系币以比其命。岁终，则计其占之中否。”这是说，掌管卜筮的人，在每次占卜之后，将所得的兆象和占断的辞句记录下来，连同礼神之币，藏于府库。到了年终，就将这些积累起来的筮辞汇集起来，加以统计、对比、整理，看其有多少条已经应验。已经应验的则筛选出来，作为以后占筮的依据或参考。据此，《周易》中的卦爻辞，就其素材说，就是从大量的占筮记录中挑选出来的。而编纂者们又对这些素材进行加工润色和编辑整理，大概就形成了《周易》这部占筮之书。

照这种形成过程来看，《周易》卦爻辞同卦象之间并没有逻辑的必然联系。因为卦爻辞原本是占筮的记录，某种卦象，系之以某种筮辞，是出于所占问之事。所占问之事是各种各样的，筮得同一卦象，是揲蓍的结果，完全是偶然的。如果认为所占之事同其筮得的卦象存在着必然的联系，那是

受了筮法的欺骗。这种认识根本无法说明卦爻辞的重复问题，也无法解释其中的矛盾现象。历来的易学家追求卦象与卦爻辞之间的必然联系，千方百计，企图将此种联系解释清楚，结果都不能自圆其说。现在仍有人笃信此论，并以此为圣人造《易》蕴涵的极深奥的道理，企图从中悟到些什么。我们可以肯定地说，这条路是走不通的。

卦名与爻题

《周易》本来只有六十四卦画，而没有六十四卦名。由于卦画难画，容易错讹，而且不好称谓，难以传达思想，影响占卜的进行，就不能不另给它加一个文字的名目。有了名目，讲说起来就方便多了。正如其它古书一样，本来没有篇章名目，为了便于称谓，就在篇首给它一个名目。《周易》六十四卦，卦各有名，是后来加上去的。张政烺先生在《试释周初青铜器铭文中的易卦》中，列举了甲骨文中的三十二条考古材料，其中只有三条标有“曰魁”、“曰隗”、“曰其”字样，其余二十九条仅有数字符号，而无名称。这是卦名后出的一个极好证明。

关于卦名的由来，高亨在《周易古经今注》卷首《古经通说》中，列举易卦得名之义例七项，提出了取筮辞说。认为先有六十四卦的爻辞，后来从爻辞中取出一字或两字，或取筮辞中所及的内容，作为该卦的卦名。比如“乾卦”，取

九三爻辞中的“乾”字，“屯卦”取六二和九五爻辞中的“屯”字。最为明显的，如“震卦”和“井卦”，卦辞和爻辞皆有“震”字或“井”字。“震卦”说：

震，亨。震来虩虩（xìxì）……震惊百里……

初九，震来虩虩……

六二，震来厉……

六三，震苏苏，震行，无眚。

九四，震遂泥。

六五，震往来厉……

上六，震索索……震不于其躬……

“井卦”说：

井，改邑不改井，无丧无得，往来井井……

初六，井泥不食。旧井无禽。

九二，井谷射鲋……

九三，井渫不食……

六四，井甃，无咎。

九五，井冽寒泉食。

上六，井收勿幕……

据此，他的结论是：六十四卦卦名，当皆为后人依筮辞所追题。此说可以参考，但也有不可通之处。例如乾卦爻辞，五

爻有“龙”字，一爻有“乾”字，为什么不名之为“龙”，而名之曰“乾”，这实在不可理解。

卦象同卦爻辞没有必然联系，卦名同卦爻辞的内容即所占问的事情，却是有联系的。据闻一多的考证，“乾卦”中所说的龙象乃龙星，其出没标志着四时季节的变化。“乾”字本为“幹”，即北斗星的别名。北斗在天象中为主要的星，天随斗转，北辰为众星所拱向，故以北斗代表天，其名为“幹”，幹即乾之本字，因卦爻辞中有乾无幹，遂误作乾。按照此说，此卦当初是占问节气的变化，筮得 ☰ 象，后取名为“乾”。据“坤卦”卦辞所讲，是占问失马的事，当初得 ☷ 象，认为牝马驯良可以找到，后来取名为“坤”，坤有顺义。又如“震卦”，当初所问的是关于打雷的事，后来取名为“震”。“履卦”当初所问的是关于打猎的事，后来取名为“履”。“家人卦”当初是问有关家庭的问题，后来取名为“家人”。这些解释，比较符合《周易》本为占筮而设的性质，说明卦名的由来并无深奥的意义。

至于传统的取象和卦德说，即以某种物象之名名卦，如乾取象于天，坤取象于地，云雷为屯，天地交为泰；或认为卦象代表事物之理，取其义理为一卦之名，如乾卦纯阳，主刚健，故取名为乾。皆追求卦名同卦象之间的必然联系，赋予卦象更多的含义，则是春秋战国时人的附会，体现了后人的理论思维，并非《周易》所本有。总之，卦名的由来是一个十分复杂的问题，一时尚难有更好的解决。

（周易）六十四卦。每卦六爻之初九或初六、九二或六

二以至九或上六等爻题，初始之时大概也是没有的。可能到了晚周时期，为了方便起见，人们才加上去的。《左传》、《国语》凡记载占筮之事，都讲遇某卦之某卦，或在某卦之某卦，而不讲遇（在）某卦某爻。如《左传》昭公二十九年：“《周易》有之，在乾 ䷀ 之姤 ䷫，曰：‘潜龙勿用’。其同人 ䷌ 曰：‘见龙在田’，其大有 ䷍ 曰：‘飞龙在天’……”按所引“潜龙勿用”，乃“乾卦”初九爻辞，而不云“在‘乾’之初九”；“见龙在田”乃“乾”之九二爻辞，“飞龙在天”乃“乾”之九五爻辞，亦不云“其九二”、“其九五”。可见，当时并无爻题存在，爻题比卦名更为晚出。晚周人加以爻题，标明各爻位与性质，这是《周易》组织结构上的一大进步。

爻题以初、二、三、四、五、上标明每卦的爻位，这是很明白的事情。但为什么又以“九”标明阳爻，以“六”标明阴爻，用来说明其性质呢？据近人推测，可能与筮法有关。揲蓍成卦以九和七为阳爻，八和六为阴爻。占断之时，九、六变而七、八不变，而以变爻爻辞占。因此，然题以“九”、“六”标明其性质。

总起来说，卦名和爻题本非《周易》所固有，乃后人所加。这又一次说明，《周易》是经过多人整理而陆续形成的。

《周易》的编纂

从上述分析中，我们已经看到，《周易》是经过编纂而成的。编纂包括对筮辞的筛选、编排和文字加工。前面说过，卦爻辞源于筮辞。但它有很多格言式及诗歌谐韵式的句子，已经不同于卜辞类纂。变散文为整齐的韵语，一定经过了编纂者的艺术加工。例如“明夷”卦初九爻辞说：“明夷于飞，垂其翼。君子于行，三日不食。”这同《诗经》中的“鸿雁于飞，肃肃其羽。之子于征，劬劳于野”（《小雅·鸿雁》）；“雄雉于飞，下上其音，展矣君子，实劳我心”（《邶风·雄雉》）等是同一类文风。又如“震卦”卦辞“震来虩虩，笑言哑哑。震惊百里，不丧匕鬯”，“艮卦”卦辞“艮其背，不获其身。行其庭，不见其人”等等，完全是《诗经》中诗歌的格式，也可以说就是一首首诗歌。至于“中孚”卦九二爻辞：“鸣鹤在阴，其子和之。”简直就和《诗经》中的诗歌如“鹤鸣于九皋，声闻于天。”（《小雅·鹤鸣》）没有区别了。所以李镜池称之为“《周易》中的比兴诗歌”。这些词句，显然不是筮辞原来的样式，而是经过文学家的修饰，便于背诵。

卦爻辞的材料来源是旧有的，而且有不少是相当早的，但卦爻辞的编排组织，有些地方相当整齐。有的采用对比衬式，如“乾卦”和“大过”卦爻辞，初与上，二与五、三

与四两两相对，颇像六朝的骈体文。有的采用逐步阶升式，如“艮卦”和“渐卦”爻辞。这说明卦爻辞的编纂，已经不是简单的资料汇集，而是出于编者的匠心编著；有些地方不仅是有意编排，而且对事物现象进行了分析研究，作出了判断，把事实变成了初步的理性原则，体现了一个中心观念，具有一定的思想性。例如“乾卦”各爻爻辞，从初九“潜龙勿用”。经过九二“见龙在田”到九五“飞龙在天”，以至用九“群龙无首”，体现了“龙”的运动和变化。又如“艮卦”各爻爻辞，从初六“艮其趾”到上九“敦艮吉”，都是讲注视人的身体的各个部分，从脚趾、腿肚（“腓”）、腰（“限”）、腹（“身”）、面颊（“辅”）到额头（“敦”，假借为颠或耑），都照顾到了。这种安排，当然是出于编著者的有意造作。这样有意识的编排，又见于“艮”后的“渐卦”，从初九“鸿渐于干”经过“鸿渐于磐”、“渐于陆”、“渐于木”、“渐于陵”到上九“渐于陆”（当作阿，即大陵），体现了鸿雁由河岸到高陵，步步升高的过程。真可谓煞费苦心。此外，如“剥卦”、“复卦”、“明夷卦”、“兑卦”、“观卦”、“井卦”、“坎卦”、“震卦”等，各爻辞间也存在一定的联系，都体现了某种观念。

更意味的是“临卦”；“临”是临事，即处理事情。其爻辞说：

初九，咸临，贞吉。

九二，咸临，吉，无不利。

六三，甘临，无攸利，既忧之，无咎。

六四，至临，无咎。

六五，知临，大君之宜，吉。

上六，敦临，吉，无咎。

这分别是说，大家合力而为，没有做不成的事；平心静气，不急不躁，自然会把事情办好；高高兴兴、心甘情愿去做，而又小心谨慎，就能获得成功；做事善始善终，就不会功败垂成；开动脑筋，发挥聪明才智，理政治民也会做得很好；脚踏实地，实干苦干，事情就办得非常顺利。这里讲的是做事的思想方法和工作态度，具有重要的指导意义。《周易》的编著者从社会实践中总结出这样的行为方式，不能不使我们惊叹古人的聪敏与智慧。

就其编纂说，确有一定的思想性和艺术性。但是，就《周易》全书的情况看，大部分内容仍然属于筮辞的堆砌，多数卦的卦爻辞之间缺乏甚至没有逻辑的联系。总的说来，这部典籍的形成是出于占筮的需要，不是用来表述某种理论体系的，也不是《诗经》一类的文学作品，而是一部占筮用的迷信之书。所以著名易学家和思想家朱熹断言：“《易》本为卜筮而作”；《易》本卜筮之书（《朱子语类》卷六十六）。认为《周易》包含着深刻的义蕴，天地人无所不备，并从中说出一番道理，那是后来易学家的事情，而不是《周

“咸”借为“诚”，诚者和也。

易》的本来面貌。

关于《周易》的编纂，还有一个问题值得讨论，即六十四的排列顺序——卦序问题。通行本排列的顺序是乾卦为首，坤卦次之，上经终于坎、离，下经始于咸、恒，终于既济、未济。对此，古今也有许多说法。较早的是《序卦传》认为从乾卦到未济卦乃一因果系列，后卦依赖于前卦，或相因，或相反，主要取卦名的义理说明前卦与后卦的因果联系。如乾卦代表天，坤卦代表地，天地相交则万物生，所以乾坤两卦居六十四卦之首。其次为屯卦，屯有万物始生之义，故居于坤卦之后。其次为蒙卦，因为蒙表示万物生后尚处于幼稚状态，如此等等。唐代孔颖达（574—648）作《周易正义》，提出“非覆即变”说，认为六十四卦的排列是“二二相偶”，即每两卦为一对，互相配合；其配合的形式，一是覆，即卦象颠倒，如屯 ䷂ 蒙 ䷃，需 ䷄ 讼 ䷅ 等；一是变，即卦象六爻皆相反，阳变为阴，阴变为阳，如乾 ䷀ 坤 ䷁，坎 ䷜ 离 ䷝，既济 ䷾ 未济 ䷿ 等。前者后来称为综卦，后者又被称为错卦。以上两说，影响很大，孔说比较符合《周易》的实际情况。为什么如此排列？近人有一种说法，认为便于记忆或背诵。此说比较朴实，符合占筮的需要。

最后，谈谈书名的问题。《周易》本名“易”，大约在春秋时期，就已被称为《周易》。《左传》庄公二十二年：“周史有以《周易》见陈侯者”，就用《周易》进行占筮了。“易”字，一说为“简易”之义；另一说为“变易”之义，意思是说，以揲蓍数目的变化，推求所问之事的变化的变化，借以

释疑；亦有人认为，“易”本为卜筮之官的名称，后来把他们卜筮依据的书也称为“易”，官名转成了书名。“易”前加以“周”字，一说“周”为周代，指周代人的筮法；一说义取周普，指周遍之易，即探讨普遍的变易法则。亦有人认为，“周”为周而复始、循环往复之义。历来见仁见智，众说纷纭，仍似“周代人的占筮之书”更为浅近，比较符合《周易》的性质。

《周易》中所反映的世界观

《周易》是出于占筮的需要而编纂的。既然是编纂的产物，有些又出于编者的精心组织、编排、加工，那么，就必然反映编者一定的思想意识、人生态度以及对周围世界的总看法，一句话，反映了编者的世界观。

就卦序来说，其中隐藏着一种逻辑思维，即对立面的排列和组合。六十四卦的排列，是以三十二对卦象“二二相偶”，成为对立的卦象相互配合的系列。这种思维是承认卦象存在着对立面，并由对立面所构成，其变化表现在其中的基本要素——与--两画的配合上。《周易》称此两画为九、六，后来被称为奇偶、阴阳或刚柔。这种思维是人类智慧发展的产物，对后来易学的发展影响很大。历代易学家以对立面的相互关系，即阴阳变易学说，说明一切事物及其发展变化，其思想的最初萌芽即存在于卦象和卦序的编排之中。

就卦爻辞的内容说，反映了当时的社会生活和意识形态。崇拜天神和人鬼的宗教迷信观念是这部典籍的主导思想。但同殷商时代的卜辞相比，其中反映的世界观又有自己的特点，主要表现在三个方面：

第一，认为天道和人事具有一致性。所谓天道，指自然现象的变化过程。卦爻辞中有些文句，以自然现象的变化，比拟人事的变化。如前面所讲的“明夷”卦和“中孚”卦的比兴诗歌，飞鸟垂翼、双鹤和鸣属于自然现象，后面的君子忍饥挨饿和与人共饮则属于人事的活动。又如“乾卦”爻辞中说的龙象，亦属于自然现象；其初九为“潜龙勿用”，九二为“见龙在田，利见大人”，九五为“飞龙在天，利见大人”，意味着龙星由潜伏到高悬，同人的政治生涯从不被任用到飞黄腾达是一致的。又如“大过”卦九二爻辞说：“枯杨生稊，老夫娶了个美娇妻，实无不利”；九五爻辞说：“枯杨生华，老妇嫁了个少壮娃，无咎无誉”。这是说，枯杨生秀开花，同老夫老妇新婚一样，具有更生之义。又如“离卦”九三爻辞说：“日挂西山口，休要鼓缶展歌喉。若不依此行，垂老之人叹凶咎。”此是说，人老如同太阳将没，不应任意寻欢作乐。这些比喻，都是将自然现象同人类生活联系起来进行考察，或者借自然现象的变化说明人事活动的规则。所以《四库全书总目提要》评论说：“易之为书，推天道以明人事者也。”

第二，认为人的生活遭遇可以转化。《周易》卦爻辞讲到许多对立的事物。就卦名说，有乾坤、泰否、损益、既济

未济等。就社会地位说，有君主、大人、小人、夫妇、丈夫、小子等。就生活遭遇说，有吉凶、得失、利不利等。但是，《周易》认为有些事情，特别是人的生活遭遇，不是固定不变的，其对立立面是可以转化的。如“乾卦”九五爻辞为“飞龙在天”，上九爻辞则为“亢龙有悔”。这是以“乾卦”第五爻为龙飞的极限，认为超过此极限，至第六爻则要走下坡路，即向其反面转化。“亢龙有悔”，有物极则反之义。因为吉凶、得失是可以转化的，所以通过人为的努力可以改变自己的处境。如“乾卦”九二爻辞说，终日小心警惕，虽处于危难之中，也可以无咎。又如“比卦”，卦虽吉利，如果不安于将来，吉就要转化为凶。这种吉凶、得失相互转化的观点，在卜辞中是没有的。而卦爻辞在判断吉凶时，增加了人为的因素，认为通过人为的努力可以转危为安，化凶为吉。这也体现了人的智慧的觉醒。

第三，认为人类的吉凶，对人有劝戒之意。《周易》的卦爻辞，有些不仅示人以吉凶，同时又与人以道德教训，令人的行为按某种规范而行动。例如“谦卦”初九爻辞，认为君子有谦卑的品德，过大川可以平安无事。“恒卦”六五爻辞，认为妇人德行有恒，遇事则吉；男人固守一德，不能因事制宜，当机立断，遇事则凶。“师卦”初六爻辞则说，行军作战要靠纪律，纪律不好必凶多吉少。这说明，吉凶之事是同人的品德联系在一起的。

以上三点，应该说是（周易）编者的观点，同西周的意识形态是一致的。它在《周易》中并未形成思想体系，亦无

理论上的论述。所以，《周易》仍然是占筮用的迷信之书。但对后来易学的发展，起了深刻的影响。《周易》被认为是讲天人之道，即世界根本原理的学问，被认为是讲事物变易法则的学问，被视为是讲人生修养的典籍，都是从这三点推衍出来的。

然而，应该指出，《周易》一经编纂成书，成为占筮的依据，人们对卦爻象和卦爻辞引申发挥，作出这样或那样的解释，其本来的具体含义也就逐渐被抛到脑后了，可以把它看作许多事物的象征。于是，《周易》也就变成了一个无所不包的空套子，一部宇宙代数学，任何事物都可以套进去。后来的占筮家们使用它推测天下的万变万事，易学家们则借它来讲述自己的一番道理，从而形成了一条奔流不息的智慧之河。

第二章

从《易经》到《易传》

《周易》这部古老的典籍，其形成出于占筮的迷信，后来，作为一种推测人事吉凶和命运的方术，在封建时代一直很流行，成为封建迷信的一部分。这种迷信被称为占术。占术同其他类型的迷信相比，具有自己的特点。它是依据卦爻象的变化推断人的命运，其中含有某种逻辑推衍和理智分析的因素，并非靠祈祷或单凭神灵的启示。随着人们理性的觉醒，春秋时期，各诸侯国的史官利用《周易》进行占筮，将这种因素加以发展，甚至有人对《周易》和占筮的性质作了新的理解，视《周易》为指导人们的生活，规范人的言行以及观察和分析问题的指南，解（易）出现了新倾向。进入战国时代，随着哲学流派的形成和百家争鸣的开展，许多学派对《周易》进行了这样和那样的解释，终于发展成为一种哲学世界观，从而使《周易》这部用于迷信的占筮之书变成了哲学书。

占断遇到的困难

《周易》作为占筮的依据，在春秋时期已很流行，《左传》、《国语》中就有二十多条记载。《左传》庄公二十二年（公元前 672 年），陈厉公生了儿子陈敬仲。在他很小的时候，父亲就请周史用《周易》为他占了一卦，遇观䷓之否䷋。周史解释说：“此爻说‘观国之光，利用宾于王’，这是复兴陈国的征兆。但是不在陈国，而是在别国；也不是陈敬仲本人，而是他的后代。”后来他的子孙果然在齐国独揽大权，并逐步篡夺了政权，做了齐国的君主。又僖公二十五年（公元前 635 年）记载，晋文公欲勤王称霸，准备起兵，让卜偃算了一卦。卜偃解释说：“太好了，遇‘公用享于天子’之卦，战必胜，而且会受到周王的宴请，真是大吉大利。”后来也应验了。“观国之光，利用宾于王”，是“观卦”六四爻辞；“公用享于天子”，乃“大有”卦九三爻辞。至于占卜都应验了，是否出于编史者后来的附会，我们不必去管它，但这两个爻辞好像都是对所占问之事恰如其分的回答，却是可以肯定的。

然而，占卜并不都是如此顺利。占筮也会遇到困难。其困难并不在于形式。占筮的仪法虽然很烦琐，只要按照其法式认真去做，就能做好。占筮的困难就在于得卦之后的占断。例如，有的为了婚姻问题占卦，而得到的却是“讼卦”；

或者为国家之事占卦，而得到的却是“家人”卦；或者同样的一件事，遇到了不同的卦；或者截然相反的两件事遇到了同一卦，如此等等。类似落空和矛盾的情形是很多的。因此，占断主要取决于占师如何进行解释。


《左传》昭公七年（公元前 535 年）记载了卫国以《周易》占卜确定国君人选的事例。卫襄公死了之后，正夫人姜氏无子，只有妾生的孟縶是襄公的儿子，腿脚却不利落。卫国大夫孔成子和史官史朝不期而同地做了一个梦，梦中卫国始祖康叔命令立元为国君。不久，孟縶的弟弟出生，取名为元。孔成子决定用《周易》进行占卜，并祈祷说：“元尚享卫国，主其社稷。”结果筮得“屯卦”。他说：“如果我们立縶为国君，会是很好的。”并将筮得的屯卦给史朝看。史朝打开《周易》对孔成子说：“有元亨二字，还犹豫什么！”孔成子质问说：“元是长的意思，不应该立长者孟縶吗？”史朝却说：“康叔以此幼子名之为元，可以说就是长者。孟縶有生理缺陷，将不列于宗祠，不可谓长。况且卦爻辞里有‘利建侯’，如果孟縶是理所当然的世嗣，何必还特意说‘建’呢？既然讲‘建’，就不是嗣！请您立元为国君。”于是孔成子帮助元当上了卫国的国君，称为卫灵公。

十分明显，史朝的解释是以“屯卦”中的“元亨”为“元当国君，必能亨通”。这是一种随机应变的发挥。“元”在卦爻辞中本来是“大”的意思，而且卫国国君遗腹之子本来也没有“元”的名字。正因为如此，孔成子才提出质疑：“元不是指长子而言吗？”可是，为了一定的目的，为了解释

得圆满可信，占断却需要像史朝那样果断地进行引申性的解释。在把当前现实问题与所筮得的卦象联系在一起占断时，并不是一件容易的事情。

《论衡·卜筮》说：“鲁将伐越，筮之，得‘鼎折足’，孔子弟子子贡（前 520—？）占之以为凶。何则？鼎而折足，行用足，故谓之凶。孔子（前 551—前 479）占之，以为吉，曰：‘越人水居，行用舟，不用足，故谓之吉。’鲁伐越果克之。”

（北堂书钞）则由此演义出一个故事：孔子的门人子贡作为孔子的使者到外地去游说，到了归期，子贡仍然没有回来。于是，孔子占了一卦，得鼎卦。以变爻九四占断，其爻辞为“鼎折足”。孔子的门人们依据这个爻辞都说：“没有足，看来子贡暂时回不来了。”只有颜回听着这样的议论而微笑。孔子问道：“颜回，你笑什么呀？”颜回答道：“我想，他一定会回来的。即使没有足，也会乘船回来。”颜回之所以说“乘船”，是因为“鼎卦”的下卦是巽卦，巽为木，所以颜回把巽比喻为船。也就是说，颜回不仅参考了爻辞，而且也注意了卦形的上下二体，从而进行了综合的判断。果然，不久子贡便回来了。

南北朝时代的北齐，有一位善于占筮的易者，名叫赵辅和。一天，一个为父亲有病而非常痛苦的小伙子来找赵辅和。就请与赵同住一处的另一位易者占了一卦。占筮的结果，得泰卦 。易者说：“此卦大吉，你的父亲很快就会好的。”的确，按照一般情况来说，泰卦为吉，而与之对立的

否卦 ䷋ 为凶。其理由是：天（乾）要上升，地（坤）要下降。泰卦天地相交接，万物亨通；否卦天地相分离，万物阻塞。小伙子走了之后，赵辅和就对这位易者说：“泰卦乾下坤上，乾为父，坤为土，难道这不是父入土中的征兆吗？岂能言吉！”可见，占卦是相当灵活的。不久，便传来了小伙子父亲死亡的消息。

其实，中国古代五花八门的占术，大致都无例外地通过主观随意性的附会引申，对现实事件作出歪曲的、虚幻的解释。宋代有位有名的测字先生叫谢石。一次宋高宗赵构（1107—1187）微行出访，混杂在众人之中，请他相字。用手杖在地上写了一画，谢石大惊，又请再写一字。高宗又举手杖在地上写了一个问字，因有土所梗，两傍斜侧飘飞。谢石更为惊异，说前字土上画一横，是王字，后字“问”飞两傍，左右皆君字，一定是主上到了，于是下拜。高宗不让他多言，要明天召见他。第二天在便殿召见，又写一春字让他相。谢石奏曰：秦头太重，压日无光。高宗默然不语，赏赐些宝物让他出宫。后来秦桧听说这事大怒，便寻隙把谢石发配到岭南。这一去便没能再回来。明朝末年，崇祯皇帝朱由检（1610—1644）为农民起义而忧虑，一天夜晚派内臣化装出宫，打探消息，遇到一位测字先生。内臣便说一个友字询问，测字先生问占何事，内臣说占国事。测字者看着内臣，面有忧色，急说，小人不敢讲。内臣说，直说无妨。测字者说，此字不佳，反贼早已出头了。内臣忙又改口说，不是朋友之友，是有无之有。测字者说，这更不好！上面大字缺半

边，下面明字没了日，大明江山已去了一半。内臣又改口说，是申酉之酉。测字者说，那就更糟了！天子为至尊，至尊已斩头截脚，恐怕是皇帝不得寿终。后来，李自成攻入北京，崇祯缢死在煤山。这两个故事未必史实，但古人为了达到某种目的，利用六书中的会意原则进行引申比附，随意解释，却反映了古人在特殊环境中的机智，也十分明显地揭示了中国古代占术的特色。

由以上实例可以看出，在卦画确定之后，还有非常困难的工作。不仅要参考卦辞和爻辞进行一般性的解释，而且要根据当时的实际情况，以往的知识，进行联想、类比、推论或引申发挥，讲出一套似是而非的道理。这就要求占卜者不仅要精通易理，而且要有聪明智慧、逻辑思维能力和丰富的社会生活经验及广博的知识。只有这样，方能应变自如，做出令人信服的判断。应该说，早在春秋时期，为了不断地解决在占筮中的困难，人们就逐渐做到了这一点。

占筮的新倾向

从《左传》、《国语》所提供的材料看，春秋时期解说《周易》的特点是，当时的史官从筮法的角度解释其中的卦象和卦爻辞，用来说明所占之事的吉凶。但是，占断的困难迫使人们不得不深入思考，赋予《周易》越来越多的本来没有的含义，甚至对占筮的结果表示怀疑或干脆置之不理。也

有一些思想家，如孔子等对《周易》和占筮的性质作了新的理解。解易出现了新的倾向。《周易》不再只是神灵启示的工具和推测吉凶的依据，也用来作为分析客观事物的理论依据和人们行为的指导原则。

《左传》襄公二十五年（公元前 548）记载，齐国大夫棠公的妻子是东郭偃的姐姐，东郭偃是崔武子的家臣。棠公死了，崔武子去吊唁，见棠公妻子棠姜长得非常美丽，就劝陪同吊唁的东郭偃把姐姐嫁给他。东郭偃认为婚姻讲究区别姓氏，你我两家姓氏不合，不能婚配。崔武子就用《周易》占了一卦，遇“困之大过”，占筮的史官都说是吉。只有陈文子认为“不可娶”，并且援引“困卦”六三爻辞加以解释：“‘困于石’往不济也；‘据于蒺藜’所恃伤好；‘入于其宫，不见其妻，凶’，无所归也。”说明这是凶兆。但是，崔武子却说：“嫠也何害！先夫当之矣。”就是说，一个寡妇女人，能有什么危害！即使有什么危害，他的先夫已经遭受了。于是就娶了棠姜。这里，崔武子已经把卦爻辞所示的吉凶完全不放在眼里了。

（左传）襄公九年（公元前 564 年）记载了穆姜被贬东宫的事件：鲁宣公的妻子、成公的母亲穆姜，与大夫叔孙侨如私通，二人合谋，企图废掉成公，兼并孟孙氏与季孙氏，立奸夫侨如为国君。后来阴谋败露，侨如逃往齐国，穆姜被贬到东宫，软禁起来。开始迁往东宫的时候，穆姜占了一卦，遇“艮卦”，六爻皆变，成为“随卦”。占筮者对她说这是艮之随。随，就是随人出走。你必须赶快随情夫逃走。这

是根据卦名的含义和卦辞“随，元亨利贞，无咎”，而得出的结论。穆姜却回答说：“不，我不逃走。因为《周易》卦辞说了‘随，无咎，是因为它有元、亨、利、贞即仁、礼、义、固（坚操）四种德行。也只有具备这种德行的人，筮得这一卦才会无咎。像我这样一个妇人，却参与了叛乱，使国家不安宁，自己也遭受祸害，又不顾尊严与人私通，四种德行我一样也没有，这与‘随卦’所说的是毫不相干的，怎么能无咎呢！我必定会死在这里，是出不去的。”穆姜的这些解释，赋予了卦辞以伦理道德的含义，认为人事的吉凶同人的道德品质是联系在一起的，品质不好，所占虽吉，也不能改变人的处境。这里，筮得的神意已经不再起作用，而是人的道德行为决定着人的命运。所以，春秋时晋大夫韩简评论晋惠公被俘之事说：先君败德，靠筮数解决不了问题。史苏之占不足为据。并引《诗经》的话说：“下民之孽，匪降自天。噂沓背憎，职竟由人。”（《左传》僖公十五年）人类的吉凶罪过，完全是由自己造成的。

（左传）昭公十二年（公元前 561 年）也记载了一件事。鲁国季氏的家臣南蒯，因为季平子对他不够礼貌，就想要从费邑背叛鲁国，投奔齐国。事先占了一卦，遇坤之比，其爻辞为“黄裳元吉”。他自以为大吉，又以此去请教子服惠伯。他没有敢说明要占筮什么，只说想举办一件大事。惠伯见他吞吞吐吐，知道没有好事，便对他说：“这要看占问什么样的事。如果是忠信之事，则可。不然，必败。”因为照卦象来说，“比卦”是坎上坤下，坎险而坤顺，此卦的德行为

“外强内温，忠也”。坎为水能和，坤为土能安，所以其德行又为“和以率贞，信也”。按爻辞的意义，黄是中之色，裳是下之饰，元是善之长。如果没有忠、信、善三种美德，就不符合此卦的意义。而且“易不可以占险”，即只能占筮正大光明的好事，不能占筮阴险贪婪的坏事。如果缺乏德行，胡作非为，虽然占得大吉之卦，也会凶的。此种解释也是脱离了《周易》的本义，赋予卦象和卦爻辞以道德的含义，而且认为吉凶是同人的道德品质联系在一起的。

更进一步，有些思想家，如孔子，以为学易不在于占问吉凶祸福，而是可以使人改过从善，提高人的道德境界。这就是《论语·子路》中所说的“不占而已矣”，《述而》所说的“加我数年，五十以学易，可以无大过矣”。后来战国后期思想家荀子（约前 313 - 前 238）讲“善为易者不占”（《大略》）即对此说的继承和发挥。在他们看来，《周易》乃指导行为的基本原则和规范。而游吉批评楚康王“不修其德政”，却企图称霸于诸侯（《左传》襄公二十八年）；史墨评论“季氏出其君”而受到人民的支持，则是将《周易》当作古典文献加以引用，作为行动或立论的根据。

总起来说，春秋时期人们对《周易》的解说，已经出现了许多新的倾向。他们从自己对世界的认识中，从自己的生活体验中，给《周易》添加了不少新的内容。《周易》作为占筮工具的性质越来越被淡化，而开始走向了哲理化的道路。正是在这种倾向的基础上，到了战国时期，各家各派都对《周易》作出这样或那样的解说，阐发其中的哲理，终于

发展成为《易传》。

春秋时人解《易》的新原则

为了占筮的需要，将所占之事与卦爻辞联系起来，说出一番道理，推测人事的吉凶，春秋时人提出了一些解易的新原则。这主要有取象说、取义说、变卦说。

所谓取象，即以八卦象征各种物象，再用八卦所象征的物质说明重卦之象，以此解说一卦的卦辞和爻辞，论证所占之事的吉凶。例如前文所说陈厉公为他的儿子敬仲占卦，遇观䷓之否䷋，周史解释说：观卦下卦为坤，象征土，上卦为巽，象征风。观卦上卦巽变为否卦上卦乾，象征天居于坤土之上，否卦二至四画为艮卦象，象征山。此为山上之材居于土上，又有天光照耀，乃树木兴盛之象，所以说“观国之光，利用宾于王”。陈敬仲的后代必将复兴陈国。

据《左传》、《国语》记载，春秋时期以八卦象征的物象大致有：

- 乾：天、王、君、父；
- 坤：土、马、帛、母；
- 坎：水、川、夫、众；
- 离：火、目、鸟、牛、公侯；
- 震：雷、车、足、男；
- 巽：风、女；

艮：山、庭、男；

兑：泽、旗；

等等。这样，就可以把诸多的事物代入八卦或六十四卦之中，对卦爻辞作出灵活解释，以应付所占之事的复杂情况。到了战国时代，《易传》把八卦所象征的事物急剧膨胀起来，以至到汉代发展成为象数学派，京房、荀爽一班经师最喜欢摆弄这种玩艺儿，于是八卦取象又添了许多东西进去。取象的增多，不仅反映了人们认识世界的广度在扩大，也反映了人们认识世界的深度在发展。他们对世界万事万物进行了初步的粗略分类，可以称为早期的事物分类学。

这些象征虽然扩大了《周易》卦爻辞的适应范围，但还仅仅是一些外部形态的象征，而以此象征天地间的事事物物，总是有限的。当需要象征的事物越来越繁多庞杂，就会给占筮者的记忆带来困难；各种象征之间亦会出现相互矛盾，给占断造成困难，人们就不得不开动脑筋，寻找出路，于是又求助于事物某一方面的性质，以至于对种种事物的共同性质进行概括、抽象，因此，春秋人又提出了取义说。

所谓取义，是以卦名的意义或卦的德行说明重卦的卦象，以此解说卦爻辞，并推断所占之事的吉凶。《左传》、《国语》中此种记载并不多，但已明显地有坤为顺、坎为劳、震为动、兑为弱、屯为厚、豫为乐、比为入、随为出等等。这样，一部《周易》更具有了抽象的性质，也就更能体现宇宙代数学的功能了。所以，后来由此发展出了易学中的义理学派。

取象说和取义说的特点，是认为卦爻辞同卦爻象或卦爻辞同卦名、卦德存在着必然联系。然而，一卦之象和一卦的卦爻辞总是有限的。从占筮的需要说，不仅要依据卦辞，还要依据爻辞对所占之事进行推断。但是一卦之爻的爻辞六条，其内容各不相同，有的其吉凶占语又相互矛盾，所以只能选取其中一条作为推断的主要依据。为了应付复杂的现实情况，春秋时人又提出了变卦说。所谓变卦，按《左传》、《国语》所提供的材料和后人的解释，筮得一卦之象称为本卦，其中的九、六之数或老阳、老阴之象则变，老阴变为阳爻，老阳变为阴爻；七、八之数即少阳、少阴之象则不变。阴阳爻互变之后，便形成另一卦，被称为“之卦”或“变卦”。这样，又多了一卦的卦辞和爻辞，作为判断所占之事的依据，便可以应付各种复杂情况了。此说虽出于占筮时（周易）卦爻辞的取舍，但提出了一个重要观点：所占之事的吉凶取决于可变之爻，爻变乃《周易》筮法的中心。此说的提出，反映了当时人“变通”的观念，也是其聪明智慧的体现，对后来易学中的阴阳变易学说产生了重要影响。

从占筮典籍到哲学著作

从《左传》、《国语》提供的情况看，《周易》本来是用于占筮的迷信之书，可是后来随着对它的解释，随着各哲学流派的出现和百家争鸣的开展，终于打破了迷信的领域，占

筮书成了哲学书。这种摆脱宗教巫术的束缚而向哲学发展的进程，早在春秋时期就开始了。前述子服惠伯提出“易不可以占险”，孔子提出学易“不占而已矣”，就是一种创新的思想。它说明，当时一些人已经开始摆脱宗教巫术的束缚，从理性的角度对《周易》这部占筮书进行批判和改造了。

既然有些人已经不把《周易》用于占筮，而作为分析客观事物的理论依据，对《周易》从根本态度上有了变化，那么，人们就可以不再像过去那样迷信占卜的预兆，不再探测神的旨意，而把认识对象转向客观事物本身，分析事物之中真实存在的因果联系。只有沿着这条道路，人们才可能取得对事物客观确实性的知识，并逐渐由对个别现象的认识上升到对普遍现象的哲学概括。

正是在这样的情况下，出现了一种倾向，即以《周易》为讲天道变化的法则，从自然界的变化和社会人事兴衰的过程理解《周易》的卦象，视其为表示哲学思想的工具。《左传》昭公三十二年（公元前 510 年）记载，鲁国季氏驱逐其国君，而民众归服，诸侯拥护；鲁君死在国外，而人民还咒骂他。史墨评论说：

物生有两，有三，有五，有陪贰。故天有三辰，地有五行，体有左右，各有妃耦。王有公，诸侯有卿，皆有贰也。天生季氏，以贰鲁侯，为日久矣。民之服焉，不亦宜乎！鲁君世从其失，季氏世修其勤，民忘君矣。虽死于外，其谁怜之？社稷无

常奉，君臣无常位，自古亦然。故《诗》曰：“高岸为谷，深谷为陵。”三后之姓，于今为庶，主所知也。在《易》卦，雷乘乾曰大壮䷡，天之道也。

在史墨看来，任何事物都存在着对立面，“物生有两”，而对立面是互相转化的。《周易》大壮卦象，震上乾下。按取象说，震为雷，为臣；乾为天，为君。雷本来在天之下，臣本来在君之下，现在“大壮”卦象雷居天上，表示臣居君上。这种对立面的相互转化则是自然和社会的普遍规律，所以说是“天之道也”。从社会现象来说，“社稷无常奉，君臣无常位”，历史上没有永恒不变的君臣关系，夏商周三代君主的子孙，而今已变成百姓了。从自然现象来看，高岸可以变为深谷，深谷也可以变为山陵。因此“大壮”卦象就是对自然和社会现象变化规律的反映，蕴含着对立而相互转化的哲学道理。实际上“大壮”卦象并不具有这样的意义。从天道和人事两方面概括事物变化的法则，赋予其深刻的新内容，完全出于史墨的解释。通过这种新的解释，使其具有新的含义，于是“大壮”卦象就改变了性质，它不再是预示吉凶的征兆，而变成表述哲学思想的工具了。

这样，《周易》的性质在一点一滴地改变，哲学观点也在一点一滴地积累。然而，仅仅对个别卦象或某些筮辞作出哲学解释，并不能根本改变《周易》的性质。只是到了战国时期，随着人们理性的进一步觉醒和思想的解放，达到了较高的思维发展水平，才对《周易》的框架结构作出了全面的

哲学解释，从根本上改变了它的宗教巫术的性质。

西晋太康二年（282 年），在汲县襄王墓中，出土了一批战国时代有关《周易》的书籍，其中有《阴阳说》，类似《易传》的体裁，但又有不同。其显著特点，是将《周易》同“阴阳”观念联系起来，并以阴阳观念解说《周易》的卦象和卦爻辞。《阴阳说》已经失传，其详细解说不得而知。但《庄子·天下篇》说：“《易》以道阴阳”以为《周易》思想的核心是讲阴阳学说的。这似乎概括了战国时期易说的特征。

据《战国策·秦策》和《史记·范雎蔡泽列传》，皆记载了秦相范雎（？—前 255）同蔡泽关于“及时引退”的对话，内容大同小异。其中引用了一段话：“‘日中则移，月满则亏，物盛则衰，天地之常数也。进退盈缩，与时变化，圣人之常道也。’同《易传》‘丰卦’《彖》文所说：‘‘日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎，况于鬼神乎！’文意基本一致，并以此说明“乾卦”上九爻辞“亢龙有悔”的道理。这正是以阴阳消息说解释《周易》中的义理。

此种解《易》的学风，是同战国时期道家和阴阳五行家学说的流行相适应的。道家和阴阳家皆倡导和阐发阴阳学说。其共同点，即以阴阳二气的盛衰消长说明一年四季和万物的变化过程。认为阳气主生，阴气主杀，阴阳有消长，万物则有生死。此种观点，为易学家所吸收，用来解释《周易》和筮法中的变化法则。而《易传》则把此种阴阳变易学

说和《周易》的框架结构结合起来，用阴阳范畴解释（周易）的原理，从中阐发了一套哲学体系，而扬弃了《周易》宗教巫术的内容。《周易》这部占筮的典籍终于成了一部讲哲理的著作。

战国时代，从哲学的高度解释筮法和《周易》内容的，不仅有儒家，还有道家、阴阳家和法家中的人物。因而，也就出现了许许多多或大或小的易学家。他们以不同的观点从不同的角度解说《周易》，形成了种种解（易）的著述。在学术大融合的气氛之下，这些著作可能被陆续收集起来，经过选择淘汰，整理综合，形成了类似现在的《易传》一类的书。而绝大部分此种著述，恐怕都散失了。

智慧的锦囊：《易传》

《易传》是对（易经）的解释。其主要部分是对《周易》经文即卦象和卦爻辞的解释和对筮的论述，但这种解释不是（易传）作者凭空的臆想，而是战国以来社会政治、文化思想发展的产物。其显著特点，是企图从哲学的高度加以概括，将古代的卜筮之书哲理化。儒家的伦理观念，道家和阴阳五行家的天道观，成了《易传》解易的指导思想。《易传》实际上是哲学著作，有自己的理论体系，成为战国时期一大哲学思潮，奠定了古代易学及其哲学的理论基础。《易传》中有许多道理深刻的格言和义蕴精湛的思想命题，包涵着丰

富的智慧，完全称得上一个智慧的锦囊。

● 《易》弥纶天地之道

《周易》究竟是一部什么书？《易传》从根本上突破了传统的观念，改变了对《周易》性质的认识，视其为“穷理尽性”，即讲宇宙人生根本原理的书。《易传》作者认为，圣人仰观天象，俯察地理，模拟天地间的一切事物，创作八卦，写成《周易》，就是为了“以通神明之德”，“以类万物之情”，即为了探讨关于事物的本性和世界运动变化规律的。这就对《周易》的框架结构作了全面的哲学解释。既然这个框架结构是对客观外界的一种模拟，那么《周易》就与天地大致相当，包含有天地间的一切道理。所以《易传》说：

《易》与天地准，故能弥纶天地之道。（《系辞上传》）

《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。（《系辞下传》）

这是说，《易》道广大，无所不包，天道、地道、人道尽在其中。以其为“三才之道”，说明《周易》不是一般的著作，而是包容天地之道的典籍。对于此种看法，《说卦传》传又进一步作了发挥，其中说：

昔者圣人之作（易）也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故（易）六画而成卦。

即是说，天道有阴阳，地道有柔刚，人道有仁义，天地人三才各有两种相互对待的势力，所以《周易》用上两爻象征天道，下两爻象征地道，中间两爻象征人道，即兼有阴阳、刚柔、仁义之理，画六画而成为一卦。而三才之道又来自于性命之理，即万事万物的本性及其变化的规律。按照《说卦传》的解释，此性命之理，就筮法说，表现为奇偶二数，刚柔两爻，阴阳两卦；就天象说，表现为寒暑二气；就地上万物说，表现为刚柔二性；就人类生活说，表现为仁义二德。而《周易》皆总括包容于其中。从而认为圣人作《易》的最终目的是“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”（《说卦传》）也就是说，圣人依据《周易》法则，遵循事物准则，确定事物的分位，穷尽事物之理和所禀之性，以至于生命的终极。这样，《周易》又被看成是认识事物的本性及其变化规律，从而提高人的精神境界的学问。道家的自然主义和儒家的文化价值理想，宇宙意识和人文情怀巧妙地结合在一起了。

因此，南宋韩元吉撰《系辞传》认为，《周易》包含有四种圣人之道；卦爻辞是言论的依据，卦爻的变化是行动的

指导，卦象是制造器物的蓝本，占法是判断吉凶指示前途的手段。所以君子有所作为，事先总要向《周易》请教，而（周易）则有问必答，告知将来努力的方向。照此说法，占卜吉凶只是《周易》的一种职能，而察言、观变、制器则是其主要任务。也就是说，《周易》已不只是占筮用的典籍，而且成了圣人探讨事物变化的方向，处理生活得失，进行道德修养，用来治理天下国家，教化百姓的指南。总之，《周易》被认为是讲宇宙人生根本原理的书。这种将《周易》全面哲理化的倾向，是同战国时代哲学思维的发展、文化大融合的趋向相适应的。

●有天地然后有万物生

既然对《周易》的框架结构和《周易》的根本性质作了全面的哲学解释，那么，《易传》就不能不进一步探讨世界的本原问题。我们所生存的这个世界是怎么来的？它又是如何存在的？《易传》通过对筮法的解释，对此作出了自己的回答，从而提出了一个宇宙形成的理论和世界图式。

《序卦传》以乾坤为天地，加以引申说：“有天地然后万物生焉，盈天地之间者唯万物。”存在于天地之间的只有各种各样的物质实体，而这些物质实体又来自于天地。天地是万物生成的总根源，又是人类社会和等级秩序的基础。所以《序卦传》又说：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君

臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”天德刚健，使万物始有；地德柔顺，使万物生长；万物皆依赖于天地而存在和生长，天地是万物的基础。

为了探讨万物生成之理，《易传》利用春秋时期的取象说，以乾坤两卦象征天地，震、巽、坎、离、艮、兑象征雷、风、水、火、山、泽，又把乾坤比作父母，其它六卦是乾坤生出的子女。震、坎、艮是老大、老二、老三三个儿子；巽、离、兑是老大、老二、老三三个女儿。也就是说，雷、风、水、火、山、泽是天地父母出生的子女。六个子女生出之后，又辅助天地化生万物。例如仅有天地，万物还不能长大，还要“鼓之以雷霆，润之以风雨”（《系辞上传》）。进而，《易传》干脆抛开八卦框架的限制，直接论述天地生化万物的过程，把天地归结为生成万物的实体。这就是所谓“天地交而万物通也”（《彖辞上传·泰卦》）；“天地不交而万物不通也”（《彖辞上传·否卦》）；“天地感而万物化生”（《彖辞下传·咸卦》）；“天地相遇，万物咸章也”（《彖辞下传·姤卦》）；“天地氤氲，万物化醇；男女构精，万物化生”（《系辞下传》），这是十分明显的天地本原论，而不承认有任何超自然的神灵所主宰。

天地究竟怎样生成万物呢？《易传》除了讲一些“精气为物”、“二气感应”之类的无关痛痒的话以外，并没有作出更加具体的说明。

《易传》也像阴阳五行家一样，将八卦配于四方、四时，从空间和时间两个方面立一世界图式。照《说卦传》的说

法，震位于正东方，于时为春；一切生物都在春季生长出来。巽位于东南，于时为春夏之交。离为火，位于南方，于时为夏；一切生物都在夏季繁茂生长。坤位于西南方，长养万物。兑位于正西方，于时为秋；一切生物皆在秋季因收成而喜悦。乾位于西北，这是一年阴盛阳衰的开始，阴阳相搏而战。坎位于正北方，于时为冬；一切生物都在冬季藏伏起来，所以说“万物之所归也”。艮位于东北，于时为冬春之交；一年四季又要开始，所以说“万物之所以成终而成始也”。

这个世界图式，通过对《周易》框架的解释，将万物组织在一个时间、空间相配合的体系之中，并以此说明一年四季的变化和万物生长衰落的过程，可以说是中国古代粗略的宇宙系统论，对汉代自然哲学的发展起了重要影响。

●一阴一阳之谓道

《易传》吸收道家和阴阳家的阴阳学说，以阴阳范畴解说《周易》的卦象、爻象和事物的根本性质，并概括出一条总原则，叫做“一阴一阳之谓道”，视其为自然界和人类社会的普遍规律。

《系辞上传》说：

一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。

仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不

知，故君子之道鲜矣。

“一阴一阳”，就是又阴又阳，即有阳就有阴，有阴就有阳，阳可变为阴，阴可变为阳。阴阳两个对立面相互联结，相互推移，相互作用，又相互转化，就是一切事物发展变化的规律，所以称为“道”。天地之间，凡是继承这一法则的，便是完善的；凡是具备一阴一阳的，就完成其本性。就是说，任何事物，包括卦爻象的变化，都是又阴又阳，这就是事物完善的本性。所以要从阴阳两个方面观察事物的性质，不能有所偏废。可是一般人总是看不到阴阳两方面，或者看见仁而不见智，或者见智而不见仁，以自己所见的一面为道。而百姓只是于日常生活中运用此道，并不懂得这个道理，这样，君子之道也就少了。

《易传》以“一阴一阳”概括《周易》的基本原理，确实把整部《周易》全面地统率起来了。就卦画说，奇偶二数、阴阳二爻乾坤两卦都是一阴一阳。就六子卦说，震、坎、艮为阳卦，巽、离、兑为阴卦，相互对待，是一阴一阳。就六十四卦说，由三十二对卦象构成，也是一阴一阳。总之，离开阴阳的对待与配合，就没有六十四卦，也就没有《周易》。就卦爻的变化说，老阴老阳互变，本卦成为之卦，此是一阴一阳。一卦之爻象互变，则成为另一卦象，也是一阴一阳。在一卦之中，刚柔上下往来，也是一阴一阳。离开了阴阳变易，也就没有《周易》的变易法则。所以《易传》又概括说：“分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。

（《说卦传》）

“一阴一阳”不仅说明了《周易》的原理，也概括了事物的性质及其变化的法则。乾坤作为阴阳的代表，是（周易）及其变化的门户。乾坤两卦或阴阳二爻相配合，成为八卦或六十四卦，又有其体制，并且体现了天地和日月的品性，此即“阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德”（《系辞下传》）。在《易传》看来，一阴一阳这个总原则又是贯穿天道、地道和人道的总规律。天为阳，地为阴；日为阳，月为阴；暑为阳，寒为阴；昼为阳，夜为阴；刚为阳，柔为阴；健为阳，顺为阴；显为阳，幽为阴；进为阳，退为阴；伸为阳，屈为阴；贵为阳，贱为阴；男为阳，女为阴；君为阳，臣为阴；君子为阳，小人为阴。从自然现象到人类社会生活，都存在着相互对待的方面，此种对待的性质即称之为“一阴一阳”。

《易传》作者将具体事物的属性抽象为表述对立性质的阴阳范畴，并把对立面的依存和转化，概括为“一阴一阳”，看成是事物的本性及其变化的规律，主要是强调阴阳两个方面互济互补、和谐统一。当阴阳两种势力相互配置得当，谐调相济，形成一种优化组合，就会出现和谐的局面，从而使事物得以亨通；相反，如果配置不当，阴阳失调，刚柔乖异，就会使和谐局面受到破坏，以致发生冲突，从而使事物阻塞不通而出现危机。因此，《周易》把“保合太和”作为最高的价值理想。“保合太和”，就是使阴阳两种势力保持最佳的和谐状态。自然界只有处于和谐的状态，才能为人类提

供一个合适的生存环境；社会只有处于和谐状态，才能为人们的安定生活、社会的进步与发展提供一个必要的条件。

战国时代有一个《将相和》的故事。赵国有个宰相叫蔺相如，有个大将叫廉颇，二人一文一武，相得益彰。开始廉颇不服气蔺相如，后来被相如的深明大义所感动，负荆请罪，从此将相和谐，相资相济，阴阳互补，使强秦不敢来犯，从而保证了赵国的安全。

就一个企业来说，既需要高瞻远瞩，富于想象，敢于冒险，具有开拓精神、开放意识的人才，也需要脚踏实地，埋头苦干，具有老黄牛精神的人物；既需要懂技术，善经营，能够出谋划策的管理者，也需要有专长，守纪律，肯于为企业卖力的普通职工；既需要搞产品开发的科技人员，也需要了解信息、善于交际的推销人员。只有上上下下、里里外外和谐一致，团结一心，相互配合，取长补短，这个企业才能富有活力，兴旺发达。相反，如果经理不信任职员，管理者卡压工人，工人怠工闹事，相互视如寇仇，你争我斗，你抢我夺，摩擦四起，那么，这个企业就只能不断亏损、衰落，以至于破产，领导与被领导两方两败俱伤。

《易传》“一阴一阳之谓道”的精湛思想，越来越受到许多中外政治家、企业家的重视，就是这个道理。

● 刚柔相推而生变化

“一阴一阳之谓道”这一命题，其涵义之一，是指阴阳

变易的法则。《易传》对这一法则作了多方面的论述。它认为，世界上没有永恒不变的东西，日月往来，寒暑相推，“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎，况于鬼神乎”（《彖辞下传·丰卦》）！而《周易》就是效法天地万物的运动变化的，“爻也者，效天下之动者也”，“天地变化，圣人效之”，“是故《易》者，象也。象也者，像也”（《系辞下传》）即模拟、象征宇宙事物变动的。

那么，事物运动变化的原因何在呢？《易传》认为，这完全是由于事物本身所具有的阴阳两种势力决定的。所谓：“刚柔相推而生变化”（《系辞上传》）；“刚柔相推，变在其中矣”（《系辞下传》）。刚柔也即阴阳，相推即相互推移、相互作用。刚柔二爻相互推移，进退消长，方有卦爻象的变动。这既是《周易》的法则，也是宇宙的普遍法则，即其所说：“六爻之动，三极之道也”（《系辞上传》）是天地人三才至极之道。这种观点，是把对立面的相互作用看成变化的原因，乃中国古代内因论的先驱。它启发人们，是否能促进事物的发展，取得事业的成功，要从事物本身寻找原因，而不能把客观条件作为根本依据或推脱责任的借口，既不能怨天，更不能尤人。

《易传》还认为，在刚柔推移的过程中，其对立面的相互作用，表现为相交、相攻、相取、相感、相推、相摩、相荡等不同形式，用现代语言说，即相吸引和相排斥。就是说，对立面之间不仅相互对立，相互排斥，而且相互召感，相互资取，相互沟通，虽相反而相成。这种观点，就其理论

思维说，是承认对立面存在同一性。这就启发人们，在处理对立事物的时候，要注意其异中之同，寻找不同中的共同点，以达到相成相济、协和统一的目的。比如我国同美国之间，是两种根本不同的社会制度的国家，意识形态也存在很大差异，但我们两国之间对世界形势和许多国际事物的看法，存在着共同点，在经济和科学技术上好有很大的互补性。如果我们抓住这些有利因素，妥善处理两国关系，就会为我国的改革开放和现代化建设，创造一个有利的外部环境，抓住机遇，尽快把我们的事业搞上去，从而对世界和平与进步作出应有的贡献。一个国家如此，一个企业、一个单位乃至一个人，莫不如此。而尽人皆知的“西安事变”的和平解决，万隆会议上和平共处原则的广泛传播，就是运用对立面相反相成的思想的典范。

● 物极则反说

在《易传》看来，由刚柔相推所引起的事物盈虚消长的变化过程中，总是由于发展到极点，而向与其自身相反的方向转化。站在地球上观月亮，月初始明于西方，只是一个小小月牙，到月中之时达到满月正圆，圆盈则亏缺，到月末又成为一个月牙。太阳早晨从东方升起，中午时悬挂于中天最高处，然后转向西斜，逐渐下落，最后日落鸟啼，黑夜降临。日月的运行，达到极点就向其反面转化。

婴儿呱呱坠地，来到人间，不断生长发育，由孩提到幼

年，由幼年到青年，由青年到壮年，壮极则老，就逐渐转化为老人，以至于死亡。一切生物大致都遵循着人所走的道路，经历着由无到有，由生到壮，由壮转化为死的过程。

中国封建社会经历了一个个朝代的更替变迁，无一不是由初建而发展，由发展而鼎盛，由鼎盛而衰微，最后走向灭亡的。古典文学名著《红楼梦》中的贾府，权位不可谓不显，家业不可谓不大，可是，元妃省亲达到极盛之后，便一步步走向下坡路。到元妃薨逝，接着就是黛玉归天，探春远嫁，查抄宁国府，贾母散余财，凤姐托村姬，便树倒猢猻散了。

总之，天地万物，盈虚消息，发展到极端就要向其反面转化。民间流传的“乐极生悲”、“否极泰来”的谚语，说的就是这个道理。中国易学史上称为“物极则反”。

《象辞传》解释乾卦六爻，就阐发了这一思想。在《象传》看来，乾卦六爻从初爻到上爻，是一个向上发展的过程。就人的政治生涯说，初爻意味着隐居未仕；二爻意味着出来做官，其才德得以施展；三爻不断努力，又不离正道；四爻继续晋升，前途无量；五爻表示达到高贵的地位，大有作为；上爻表示发展到顶点，要走向其反面，所谓“亢龙有悔，盈不可久也”。孔颖达《周易正义》对此加以发挥，说：“上居天位 久而亢极 物极则反 故有悔也。”《周易正义》概括为“物极则反”，是符合《象》文本义的。

《文言传》进一步解释乾卦上九爻辞说：亢龙所以有悔，是只知晋升，不知隐退；知存而不知亡，知得而不知丧，满

足于现状，不懂得有丧失的危险，缺乏警觉。圣人则不如此，兼知进退存亡两方面，又能符合正道，所以不会走向反面。这也是以“物极则反”的思想解释经文之义。

正因为认识了“物极则反”的法则，《易传》作者通过对（周易）的解释，从中引出了防止或警惕走向反面的经验教训，提出了“三不忘”的主张。《系辞传》说：

危者，安其位者也。亡者，保其存者也。乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。

这是说，安于其位，则召来倾危；保持现状，则召来灭亡，自持国家已经得到治理，结果却召来祸乱。因此，要三不忘，即处于安、存、治的局面，不能忘记危、亡、乱的可能，永远持有一种忧患意识，这才是身安家齐国治的保证。这种观点，承认事物的对立面可以转化，安可以转化为危，存可以转化为亡，治可以转化为乱。并且认为此种转化是有条件的，治转化为乱，其条件是安于其治。认识到这一点，就可以在政治生活中防止走向反面。这就弥补了讲转化而不讲转化的条件的理论缺欠，在古代的智慧之学中，又增添了光彩的一页。

● 趋时尚中

殷周之际，武王伐纣，奴隶倒戈，是一个充满忧患的时代。战国时期，诸侯争霸，兵戈四起，社会变革的深度和广度大大超过了殷周之际，人们所体验到的忧患更为深重。在这样的动荡时代，人们的社会地位、贵贱等级秩序，随时处于变动流转之中。因此，人们不能不警惕自危。《易传》认为，如果警惕自危，就能得到平安；相反，如果掉以轻心，将会遭到倾覆。

为了避免祸乱的倾危，保持福泰安宁，或阻止事物向坏的方面转化，引导其向好的方面转化，《易传》研究了各种可能碰到的复杂情况，提出了一套应付环境的安身立命之道，首要的就是趋时尚中说。

《易传》解释筮法，以二五爻居上下卦之中位，一般情况下，中爻往往为吉，所以又以“中”或“中正”为事物的最佳状态。如《象传》解释“需卦”说：“位乎天位，以正中也”；解释“讼卦”说：“利见大人，尚中正也”；解释“履卦”说：“刚中正，履帝位而不疚，光明也”。“中”就是不偏不倚，是将事物的各种矛盾处理得恰到好处，既不过分，又无不及，从而使事物处于最佳状态。因此，《周易》要求人们“执中守正”。关于时《易传》认为，六爻之吉凶因所处的条件而不同，因时而变，所以又把因时而行视为美德。如解释“大有”卦说：“应天而时行，是以元亨”；释

“随卦”说：“天下随时，随时之义大矣哉”；释“损卦”说：“损刚益柔有时，损益盈虚，与时偕行”；释“艮卦”说：“时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明”。《系辞传》加以概括，又提出了“趋时”的观念。“时”是时机、时运、时势；趋时，就是主动地适应时势，及时抓住机遇。适时则吉，失时则凶。要想求得生存和事业的发展，必须“与时偕行”，随时而进。不仅如此，《易传》还将中与时联系起来，从而将“时中”即因时而行中道，作为人的行为准则。战国思想家孟子（约前 372—前 289）也推崇“时中”说，认为“执中无权”，只守中道，不懂通权达变，即不能因时而行中道，其结果是固守一种格式，反而破坏了“道”。所以《中庸》也说：“君子而时中。”

趋时尚中，随时而行中道，就是要求人们无论办什么事情，都要把握时机，相机而行，将事物的各个方面都处理得恰如其分。时机未到，要“待时”；鲁莽行事，欲速则不达。时机已到，要“与时偕行”；丧失机遇，则会贻恨终生。时机转变，要“变通趋时”，不能固守一隅，坐以待毙。只有审时度势，随时应变，当机立断，同时又把握一定的度，既不超越，又不及，恰到好处，才能获得较大成功。

● 屈以求伸

在社会生活中，人们常常会遇到不利情况，或身处逆境。《易传》研究了这种情况，提出了所应当采取的对策，

这就是“屈以求伸”。《系辞下传》说：“往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也。龙蛇之蛰，以存身也。”就是说，处于逆境之时，应改变策略，易攻为守，韬光养晦，等待时机，以图再起。正如屈伸虫，行则屈腰，是为了向前伸展；龙蛇潜藏，是为了进一步行动。这也是其趋时说的具体应用。

中国历史上“卧薪尝胆”的故事，就十分鲜明地表现了“屈以求伸”的道理。春秋末年，吴国任用伍子胥（？—前484）和军事家孙武，国力日渐强大，便想称霸一方。于是乘越国国君允常病死之机，发兵攻越。允常之子勾践奋力抗敌，重创吴兵，吴王阖闾受伤而死。两年之后，为报杀父之仇，吴王夫差（？—前473）派伍子胥攻打越国。越王勾践（？—前465）不听大夫范蠡劝告，出兵迎战，结果大败。为了保存实力，勾践采取谋臣文种的计策，亲自到吴国做人质，住石屋，看马房，拉马提缰，小心伺候着吴王。三年之后，返回越国，又卧薪尝胆，整饬国纪，操练兵马，抚恤百姓，发展生产，积累实力，以待时机。二十年后，终于大败吴国，吴王夫差自杀。

《彖辞传》通过对“明夷”卦的解释，也对身处逆境的情况作了说明。其中说：“明入地中，明夷。内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。明夷卦上坤下离，离为日为明，坤为地为柔，有“明入地中”之象。这是说，日没入地中，光明泯灭，天下一片黑暗，殷纣王的时代就是这个黑暗的时代。当时周文王被囚禁于羑里，遭蒙大难，但文王内保文明

之德，外用柔顺之道，终于应付了这个艰难困苦处境，度过了难关。昏君当道，贤臣遭殃，箕子被纣王贬为奴隶，又囚于牢狱，为了避免伤害，他披发佯狂，装疯卖傻，隐晦自己的贤明，内心虽然痛苦万分，却保持了自己刚直不阿的意志和坚贞不屈的节操。后来武王灭纣，访问箕子，箕子献上了他的《洪范九畴》。《易传》认为，在不利的情况下，只有以柔顺的方式坚持正道，才能化险为夷，屈才能求伸。

相反，如果在有利的情况下，君子就更要自觉地在发扬自己的明德，谦虚谨慎，不骄不躁，发挥聪明才智，应变随时。

● 变通说

根据“物极则反”的法则，为了趋吉避凶，使事物能够顺利发展，《易传》作者认为，最重要的是变通。《系辞传》说：“易穷则变，变则通，通则久”。“穷”即事物发展到极点；发展到极点就要变。“变”即转化，改变现状，有革故创新之义。“化而裁之谓之变，推而行之谓之通”（《系辞上传》）。所谓“化而裁之”，就是说，顺着自然变化的趋势加以人为的裁节和推动；这就是“变革”的意思。经过变革，事物才能更好地发展，这就叫做“通”。事物通达顺畅了，又可以维持一段长久的时间，所以说“通则久”。这个“久”也不是永远的，在不久的将来，它还要达到“穷”的阶段。这就叫“往来”、“屈伸”。这种往来屈伸也是无穷的；

惟其无穷，所以世界无尽。因此，《系辞传》又提出：“‘日新之谓盛德，生生之谓易。’不断更新，日日不同，这才是最大的德行；生而又生，不断创造，这才是变易。”

“穷极则变”说是以对立面转化的思想为基础的，成为中国古代辩证思维的一个重要命题，对后来提倡变法革新的人，起了很大影响。北宋政治家王安石（1021—1086）变法，强调“变通以趋时”，提出“新故相除”的观点，作为其推行新法的理论依据。清代思想家龚自珍（1792—1841）曾抬出《易传》“穷则变，变则通，通则久”的权威，鼓吹“更法”；戊戌维新的代表人物康有为（1858—1927）、谭嗣同（1865—1898）等人，也都引述《易传》的“变通”、“日新”学说，以“变”为“古今之公理”，“通”为“仁学第一义”，“新”为“群教之公理”，为其维新运动作论证。

毛泽东（1893—1976）曾经提出“穷则思变”的口号，号召全国人民振奋精神，迅速改变中国一穷二白的贫困面貌，但是，旧有的政治经济模式，已经极大地阻碍了生产力的发展和社会的进步。现在全国上上下下，大江南北，长城内外，沿海沿边，掀起了改革开放的热潮，从经济基础到上层建筑都在发生着巨大的变化。这就是“穷则变”。只有变革，才有出路，才能发展壮大，才能自立于世界民族之林。不变革，就要落后，就会挨打，就有亡党亡国的危险。这就是“变则通，通则久”。

● 自强不息

不论是处于顺境还是逆境，不论是趋时尚中还是屈以求伸，不论是安不忘危还是穷则思变，《易传》认为都要充分发挥人的主观能动性，“自强不息”。用现在流行的话说，就是拼搏精神。

“自强不息”是《易传》提出的一个重要原则，它包括两方面的内容，即“自强不息”和“厚德载物”。《彖传》说：“天行健，君子以自强不息”；“地势坤，君子以厚德载物”。就是说，天的运行永不停止，君子效法天道，所以自强不息，坚韧顽强，努力向上，绝不停止；大地顺承天道，成就万物，君子效法地道，所以胸怀广大，容民蓄众，包容一切，使他人和万物都得以各遂其生，各畅其志。这两个方面，自强不息是自立之道，厚德载物是立人之道，自立是立人的前提，立人是自立的引申。两者相结合，构成《周易》人生理想的总原则。

这个处理各种关系的人生总原则，经过历代思想家和易学家的阐发，逐步深入到社会的各个层面，成为中华民族的优良传统和中国文化的基本精神。

在中华民族悠久的文明史上，无时无刻不表现着这种精神。大禹治水，每日孜孜，三过家门而不入；愚公移山，日夜不止，子子孙孙无穷匮。孔子及其门徒发愤忘食，乐而忘忧，不知老之将至；墨家学派尚力非命，死不旋踵，莫不以

自苦为极。秦皇汉武统一天下于前，唐宗宋祖开创盛世于后。三国蜀相诸葛亮（181—234）鞠躬尽瘁，死而后已；南宋女词人李清照（1084—约 1151）生当作人杰，死亦为鬼雄。清初思想家王夫之（1619—1692）强调“相天”、“造命”，高扬“振起精神”。几千年来，中国人民以百折不挠的精神战胜了无数艰难险阻，发展着自己的知识、技能和道德；出现了许多民族英雄，如岳飞、文天祥、史可法、戚继光等，挽救着民族危亡。近代以来，林则徐、魏源、洪秀全、严复、康有为、孙中山以及中国共产党人，不屈不挠，寻找着救国救民的道路。他们发出了“自强雪耻”、“自强保种”、“奋发图强”、“振兴中华”的吼声。所有这些，都闪烁着“自强不息”思想的熠熠光辉。而历代思想家提倡的“仁民爱物”、“协合万邦”、“兼容并包”、“遐迩一体”、“古为今用”、“洋为中用”等思想，以及“顺俗施化”的民族大融合，佛教与西方文化的中国化，则是“厚德载物”原则的体现。

● 裁成辅相说

自强不息，发挥人的主观能动性，不能随意妄为，而要依据自然规律，利用自然提供的条件，有所作为，否则，只能受到自然的惩罚，遭到失败。因此，《易传》在天人关系方面，又提出了强调天人和谐的“裁成辅相”说。

《彖辞传》说：“天地交，泰。后以财成天地之道，辅相

天地之宜，以左右民。”“财”与“裁”相通。“裁成”，即加以裁制完成。“辅相”，即遵循固有的规律而加以辅助。“裁成天地之道，辅天地之宜”，就是在遵循自然规律的基础上，对自然加以辅助，节制调整，以成就天地化育万物的功能，使之更加符合人类的要求。《文言传》又说：“夫大人者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。”即是说，圣人掌握了《周易》的法则，其德行则与天地日月的变化相一致。先于天时的变化而行事，对自然加以引导、开发，也即裁制自然，助而导之，自然也加以顺从；于天时变化既发之后行事，则注意适应，也即因顺自然变化的法则，应而随之。这便是“与天地合其德”。这个说法，也是裁成辅相的意思。也就是说，人只能适应自然，引导自然，调节自然，辅助自然，使人与自然相谐调，而不能违背自然法则，破坏自然。

此种天人协调论，既注意了充分发挥人的主观能动性，在自然面前有所作为；又强调了必须尊重客观的自然规律，强调人与自然的和谐发展，是关于天人关系的一种全面观点。对人类保护自然环境，摆脱生态危机具有重要的指导意义。

有史以来，人类按照自己的意愿改变着世界，重新调度山山水水，并且利用科学技术创造了大量自然界所未有过的东西，在许多领域出现了崭新的奇观。然而，当人类陶醉于“征服自然”的胜利的时候，从本世纪 60 年代到 70 年代，人们逐渐发现，地球不堪忍受人类肆无忌惮地掠夺和蹂

躏，敲响了惩罚的警钟，燃起了复仇的火焰，诸如环境恶化，资源枯竭，人口爆炸，粮食短缺，生态系统破坏以及其它社会问题不断向人类袭来，对人类社会构成了极大威胁。于是，在世界上相继出现了不少绿色和平组织，呼吁人们重视生态环境，设法走出困境，摆脱危机。

究竟如何走出困境，摆脱危机？人们可以找出许多道路，恐怕其中重要一条，就是明确人与自然的和谐统一关系，人是自然的一部分，破坏自然无异于自杀。不能盲目地以破坏自然为改造自然，而应注意自然界的承受能力，使人与自然共同进化和谐发展。在这方面，（易传）的“裁成辅相”说会给人们提供重要的启迪。

● 观象制器说

前边所引，“《易》有圣人之道四”，其中之一就是“以制器者尚其象”，以卦象为制造器物的蓝本。据此，《易传》论述圣人的功能，又提出了圣人“观象制器”说。认为圣人依据卦象，发明创造各种器物，以使百姓有利。其基本要点是：包牺氏发明网罗，教民渔猎，是取之于离卦。神农氏发明耒耜，教民耕种，是取之于益卦；教民交易，是取之于噬嗑卦。黄帝尧舜发明衣裳，是取之于乾坤两卦；发明舟楫，是取之于涣卦；发明牛马驾车，是取之于随卦；发明击柝防盗，是取之于豫卦；发明杵臼，是取之于小过卦；制造弓矢，是取之于睽卦；建造宫室，是取之于大壮卦；发明文字

书契，是取之于夬卦等等。对此，后来有两种解释，一是主取义说，一是主取象说，以取象说较符合传文原意。如发明网罗，取之于离卦，离为目，象征网目；发明耒耜，取之于益卦䷩，此卦上巽下震，巽为木，震为动，表示木制农具动于下而耕田。又如发明舟楫，取之涣卦䷺，此卦上巽下坎，巽为木，坎为水，表示木制的器物浮于水上，故为舟楫。

此种学说，虽然将物质文明和精神文明的进步归之为圣人的创造，是一种唯心史观，但却隐藏着器物的发明创造来自于对客观事物观察的积极因素，因为卦象出于对自然现象的模写。这似乎也给人以启发，任何发明创造，都不是头脑主观想象的产物，而是通过对客观外界各种关系的研究，引起联想，依据人们对自然规律的认识，重新综合而产生的。在这里，任何闭门造车、海阔天空地幻想都是无济于事的。

● 尚贤和养贤

圣人的主要作用是治国安民。那么，如何才能做到使天下安定，人民幸福。《易传》提出了许多具体的政治措施，诸如隆礼敕法，明德慎罚，但最关键的，是任用贤才，唯有进用贤才以为辅佐，方能容民蓄众，身安国保，兴天下之利，除天下之害。因此，《彖辞传》不仅提倡“尚贤”，而且主张“养贤”。

其释“大畜”卦说：“大畜，刚健笃实辉光。日新其德，刚上而尚贤……不家食吉，养贤也。”又解释“颐卦”说：

“天地养万物，圣人养贤以及万民，颐之时，大矣哉！”解释“鼎卦”也说：“圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。”这是说，不仅要崇尚尊重贤才，更重要的还要厚禄安养。这是儒家的共同思想。孔孟都提倡尚贤，孟子于尚贤之外，又提出养贤说。《孟子·万章下》说：“悦贤不能举，又不能养，可谓悦贤乎？”悦贤包括尚贤和养贤两个方面。孟子还讲了尧养舜的故事：尧发现了舜这个人才，就派他的九个儿子去侍奉舜，又将两个女儿嫁给舜，并配备了百官，准备了充足的粮食和大批的牛羊，把舜养育在畎亩之地，后来才举荐他做了大官。孟子评论说：“尧才真正称得上是尊重贤才的人啊！”照这个说法，养贤又是举贤的前提。《彖辞传》提出的养贤说，与孟子所说是一致的。

《易传》的尚贤与养贤说，在中国思想史上影响很大。宋初三先生之一胡安定著《周易口义》，对此说作了系统发挥。他认为，治国之道首在安民，安民之道约而有三，为首的就是“求贤”，并从求贤的目的，求贤的途径作了全面论述。其中一条说，为了使贤者尽谋虑、竭忠信以辅助自己，人君“必有贵爵重禄以养于贤者，使天下之贤皆进于朝廷，受禄于国”（《周易口义·大畜》）“贤人既养，则天下之贤者引类而归之；身既安则可以畅仁义之道于天下”（《周易口义·需》）。

此种学说，具有极大的普遍意义。无论何时何地，只要是有人群的地方，要想把事情办好，就需要贤能之士。不尊重人才，不信用人才，不给人才以优厚的物质待遇和精神安

慰，而希冀获得事业的成功，那是不可想象的。“马儿不吃草，还要马儿跑得好”，只不过是现代的天方夜谭而已。雅片战争前夕，著名启蒙思想家龚自珍曾经发出了“九州生气恃风雷，万马齐喑究可哀。我劝天公重抖擞，不拘一格降人才”的呐喊。在我们进一步改革，扩大开放的今天，《易传》所提出的尚贤和养贤说，尤其值得重视和发扬。让我们期待着，“尊重知识，尊重人才”的口号，真正蔚为风气吧。

●神道设教

如何维持家族制度中的“父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇”的正常秩序，以达到“家道正”而“天下定”的目的？《易传》十分强调教化的作用，大讲什么“先王以省方观民设教”，君子“以振民育德”，“教思无穷，容保民无疆”（《象辞传》），而为了教化，最简单易行的办法就是利用流传已久的天神崇拜和祖先崇拜的宗教，提倡敬天尊祖。这方面，《易传》也有不少论述，如所谓“荐之上帝”，“享上帝”，“顺天命”，“假有庙”，“立宗庙”，“配祖考”等等。天神崇拜可以加强君权的地位，祖先崇拜则可以加强父权的地位。应该说，《易传》作者确实抓住了问题的关键。

但是，这种敬天尊祖的传统宗教，与战国时代的自然哲学思潮，在理论上是根本对立的。为了维护封建宗法等级制度，《易传》不得不提倡敬天尊祖的传统宗教。为了建立完整的哲学体系，《易传》又不得不接受当时直接否定这种传

统宗教的天道自然观。这样，就不可避免地陷入了理论上自相矛盾的困境。为了摆脱困境，《易传》的作者们不愧是博学多识、敏捷深湛的大家，终于找到了一个异常巧妙的解决办法，叫做“神道设教”。

《象辞上传·观卦》说：“观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服也。”即是说，圣人观察四时的运行，春夏秋冬秩序井然，从无过差，就像有神灵主宰一样，于是设立鬼神祭祀推行教化，这样，天下万民也就都驯服了。这是一种宗教与非宗教的巧妙结合。虽然统治者怀着虔诚的心理祭天祀祖，但主要目的在于推行教化，文饰政事，借用传统宗教的力量使人民服从君父的统治，以维护封建宗法等级秩序。这正如荀子《天论》所说：“雩而雨，何也？曰：无何也，犹不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以为文也。故君子以为文，而百姓以为神。以为文则吉，以为神则凶也。”雩祭而得雨，卜筮决大事，并非因为有什么神灵主宰其间，而只是一种仪式和文饰，具有教化作用。以为是文饰或以为有神灵，正是君子与小人的区别。

在中国长期的封建社会中，《易传》所提出的“神道设教”的思想，一直受到封建统治者及其知识分子的推崇，对巩固宗法制度起了重要作用。这是一个十分有趣的文化现象，值得我们深入研究。它对于我们正确对待宗教文化，也不无借鉴意义。

第三章

汉代象数之学

春秋战国时代，解说《周易》原理的，不仅是儒家一家，还有道家、阴阳五行家和法家中的人物。所以秦始皇焚书，《周易》幸免于火，因为“《易》乃卜筮之书”，非儒家专有的典籍。可是汉王朝建立之后，由于统治者表彰儒家，提倡经学，随着经学的确立和发展，（周易）被尊为五经之首。于是出现了一批经师和学者，以治（易）为己任，人们对《周易》的研究，遂成为一种专门的学问，即易学。

汉代是易学发展的一个重要阶段。就解《易》的风气说，主要有三种倾向；一是以西汉人孟喜、京房为代表的官方易学，以奇偶之数 and 八卦之象解说《周易》经传文，以六十四卦解释一年四时节气的变化，被称为卦气说。此派易学乃汉易发展的主流，是象数学派的创始者。后来出现的《易纬》则发展了孟、京以《周易》讲阴阳灾变的倾向，将《周易》进一步神秘化或神学化了；二是以西汉东莱人费直为代表的易学，以《易传》文意解经，注重其中的义理，后来发

展为义理学派；三是以道家黄老之学解释《周易》，或者说，将易学同黄老之学结合起来，讲阴阳变易学说，至东汉末年上虞人的魏伯阳，将卦气说，同炼丹术结合起来，以《周易》原理解说炼丹的理论和方法，成为道教易学的先驱。

《周易》成了五经之首

六经之名出现较早，大概在战国后期就已经明确了。《庄子·天运》说：孔子谓老聃曰：“丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经。”至汉武帝建元五年（公元前136年）春，招方正贤良文学之士，倡明经学，独尊儒术，以《乐经》亡佚，只立五经博士。初始，《书》、《礼》、《易》、《春秋》各只立一家，唯《诗》分鲁、齐、韩三家。其后五经博士分为十四。随着儒家经学的确立和发展，《周易》被列为五经之首。

据《史记》和《汉书》的《儒林传》记载，西汉易学皆本于齐人田何，田何传《易》于周王孙、丁宽、服生，皆著《易传》数篇，后又传授给杨何。丁宽授《易》于田王孙，田王孙又传给施仇、孟喜、梁丘贺，于是“《易》有施、孟、梁丘之学”。孟喜又传于焦延寿，焦又影响京房，于是“《易》有京氏之学”。施、孟、梁丘、京氏四家皆列于学官。京房易学独树一帜，与田何系统的易学不同，实际上是以六十四卦卦象和卦爻辞为资料，阐发自己的易学体系，所以被

西汉经学家刘向（前 77—前 6）视为“异党”。这是西汉官方易学传授的情况。另外还有以费直和高相（西汉沛人）为代表的易学系统，被称为费氏易和高氏易，“于是有费高二家之说”。费直授《易》于王横，高相传于子康和毋将永，皆未立于学官，属于民间易学。与当时经学的发展相适应，官方易学属于今文经学派，而以费直为代表的民间易学，则属于古文经学系统。用当时通行的隶书写成的经典称为今文经学，而以篆文书写的经典则称为古文经学。今文经学对经典的解释，专明微言大义，倾向于把儒家宗教化，发挥天人感应、阴阳灾异的神秘主义；而古文经学多详章句训诂，倾向于反对用天人感应等神秘观念解释儒家经典。

《周易》何以成为五经之首？近来被提出来加以讨论、研究。有人认为，这是因为，中国古代国家是信神的，最高的神就是天或上帝，人们的一切行为都要按照天意来做。而《周易》所示的占筮结果，归根到底，乃天意的表现。据此，人们认为《周易》乃古代社会神谕的总集，是上帝的启示录。所以，它理应居于别的经书之上。

其实，这种说法并没有反映问题的本质。早在汉朝初年，占卜在社会生活中的地位就已经衰落了，一些有名望的知识分子对用《周易》进行占筮非常鄙视，就连占筮者本人也不大相信占筮的可靠性。据《史记·日者列传》记载，占筮家司马季主在长安街市上摆了一个卦摊，为人占卜吉凶。有一天西汉政论家贾谊（前 200—前 168）和宋忠前去访问，对司马季主说：卜筮这种东西，是被人们所轻贱的。人家都

说，从事占卜的人大多语言夸张虚诞，使人迷惑；谎称能升官发财，使人高兴；胡说灾祸将至，使人伤心；诳言鬼神作祟，使人破财；要求人们厚礼拜谢，以满足自己的私利。所以我感到这是个很羞耻的低贱职业。照贾谊的话说，占筮不过是骗人之术。司马季主听后很不高兴，就反驳说：你们所说的那些高官厚禄的人，整天庸庸碌碌，吃喝玩乐，贪脏谋私，犯法害民，有什么高贵？而我们进行占卜，一定要法天地，象四时，告人吉凶，导惑教愚，劝行仁义，有什么不好？况且天不足西北，地不足东南，日中必移，月满必亏，先王之道，时存时亡，你们要求占卜的话一定准确，不是太糊涂了吗！照司马季主所说，以《周易》作为占术，其结果并一定可信，但以它占算时日，劝人行道德，却有其价值。可见，《周易》作为一种占术，在汉初是受到学者们轻视的。

西汉后期，著名易学家严君平曾卖卜于成都之市，也以卜筮为贱业，每天只是卖得数钱，得以糊口度日，便“闭肆下帘”，关起门来研究他的《老子》和《庄子》去了。而且，他为人占卜，也只是引导人们弃恶向善，慕行仁义孝悌忠信。这同样是以《周易》为道德教化之书，并非以其为上帝的启示录。

那么，《周易》被尊为五经之首的主要原因又是什么呢？这里的关键在于《周易》（主要是《易传》）自身思想体系内在结构的合理性。如前一章所述，它不仅为封建统治者提供了一套具体的治国方略，而且为巩固封建制度，达到长治久安，为世人安身立命，提出了一系列指导性原则。比如它的

“裁成辅相”的天人协调论，主要是解决人与自然的关系；“观民设教”、“观象制器”的崇德利用思想，主要解决人自身的关系，即精神生活与物质生活的关系；中和思想主要解决人与人的关系，包括民族关系，君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友等人伦关系；而“自强不息”的刚健有为思想，则是处理各种关系的人生总原则、总纲领。这样就为维护地主阶级的长远利益和整体利益，提供了一套系统的指导方针。因此，《周易》受到中国封建社会历代统治者的尊敬和推崇，就是理所当然的了。

不仅如此，《周易》还为儒家思想提供了一个较为全面的哲学体系，做了理论上的论证。就六经来说，“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分”（《庄子·天下》）。司马迁继承此说，认为“（礼）以节人，《乐》发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以道化，《春秋》以明义”（《史记·太史公自序》）。其它五经偏重于人生某个方面的专门论述，而《周易》则既言人事，又讲天道，以“阴阳变易”学说阐发宇宙人生发展变化的总规律，即所谓“《易》以道阴阳”，“《易》以道化”。就儒家系统的哲学说，《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》四书所讲的内容，所使用的术语、概念和范畴，偏重于政治、道德问题，对自然观和宇宙观的论述比较贫乏，而《周易》，特别是其中的《易传》，则为儒家哲学开始提供了一个较为全面但尚很粗糙的体系。这种世界观逐步摆脱了有神论的影响，成为中国知识界和文化界用来观察和解释世

界的工具。因此，在汉代《周易》又特别受到上层知识界的尊崇。

《易传》是战国时期学术大融合的产物。儒家的伦理观念，道家和阴阳家的天道观，成了《易传》解《易》的指导思想。因此，它所提出的是一个融合各家而又超越各家的新型世界观。这样，《易传》的思想便具有了很大的包容性，更宜于被各家所接受。而作为儒家典籍，当时人们公认它经过了伏羲和文王的创造，孔子的阐发，“人更三圣，世历三古”，具有更大的权威性。

总之，《周易》是作为讲天人之道即世界根本原理的学问，讲事物变易法则的学问，作为处理生活得失、治理天下国家和进行道德修养，提高精神境界的指南，同时又具权威性和包容性，而被尊为群经之首的。概括地说，《周易》成为五经之首，不是因为它有什么体现天意的光环，而是由于它完整的思想体系和高超的理论思维。

易学中的两大流派

易学作为一门学问，是通过对《周易》占筮体例及其原理的解释，形成和发展起来的。其对卦爻象和卦爻辞的解释，从春秋时期的易说开始，到战国时期的《易传》，就存在着取象说和取义说的对立。但在当时，人们并没有把这两种方法截然分开。在《易传》的体系中，这两种说法是并存

的，而且又互相补充。可是，汉代以后，这两种说法逐渐发展成为两大对立的流派：象数学派和义理学派。着重从阴阳奇偶之数、九六之数、大衍之数、天地之数和卦爻象及八卦所象征的物象，解说《周易》经传文义，致力于研究取象规则及其象征意义的学问，称为象数之学，研究象数之学的人组成象数学派。而着重从卦名的意义和卦的德性解说《周易》经诗文，致力于阐发其中的义理，从而演绎出一番道理的学问，称为义理之学，研究义理之学的人则属于义理学派。这两大流派无论对《周易》经传文字的解说，还是对其理论的阐发，都具有自己的特色，而且展开了长期的争论，相互攻驳，又相互影响、相互资取，从而推动了易学的发展。

汉代以孟喜、京房为代表的官方易学，以象数解说《周易》经传文，以卦气说即六十四卦配日、候、节气，解说《周易》原理，被宋人称为象数之学。孟喜、京房是象数学派的创始人。孟喜有《易章句》，已经失传，如何讲象数，不得其详。但以阴阳二爻和奇偶二数的变化解释阴阳二气的变化是可以肯定的。京房解《易》，则提出一种“飞伏说”。飞指显现，伏即隐藏。显现于外而可见者为飞，隐藏于背后不可见者为伏。就是说，在显现出来的卦象和爻象背后，隐伏着与它对立的卦象和爻象。比如乾卦象，可见者为 ☰ 为飞；其对立卦象为 ☷，潜伏在乾象背后，不可见，为伏。相反，坤卦为飞，乾卦就为伏。乾坤、震巽、坎离、艮兑的卦爻象皆两两相对，互为飞伏。其它各卦则以其中一爻与某

卦的某爻互为飞伏。飞伏说的提出，在本卦之外又增加了一卦的爻象，从而丰富了本卦的卦义和内容，更便于说明卦爻辞的吉凶。京房还吸收春秋时代占卦的方法，提出互体说。所谓互体，即以六画卦中二至四爻三至五爻分别组成两个三画卦。三至五爻亦称为约象。这样加上原有的上下两卦，一个六画卦就包含有四个三画卦，配合起来，就可以对占筮的结果作出随意的解释。

京房之后，东汉荀爽（128—190）、三国吴人虞翻（164—233）又进一步提出卦变说，以一卦之中的阴阳爻象互易成为另一卦象，解说卦爻辞的意义。并与旁通说（即一卦与另一卦六爻全面相反者相互解释）、互体说、半象说（即取三画卦象的一半）、取象说相配合，解释经传文句。而虞翻取象，比《说卦》更加广泛，据清代汉学家惠栋（1697—1758）统计，达三百二十余种之多。如此解易，虽然对占筮的结果能够作出更加灵活的解释，但却将汉易引向了极其繁杂的道路。这种烦琐的象数之学，不能不走向自己的反面，从而引出了以在三国魏人王弼（226—249）为代表的义理学派。

义理学派发端于汉代的费直易学。前边说过，以费直为代表的民间易学，不讲卦气和阴阳灾变，而以《易传》文意解说经文，注重义理，乃义理学派的先驱。东汉陈元、郑玄受业于马融，又作《易注》，荀爽又作《易传》，使费氏易学大兴。郑、荀解经，虽属古文经学的传统，但颇受京房易学和《易纬》的影响。而全面继承费氏易学的传统，排斥京房

易学影响的，是曹魏时期与虞翻同时的王肃（195-256）。王肃解易注重义理，略于象数，不讲互体、卦变等说，更无一字涉及阴阳易变，以文字简明为其特色。此种简易朴实的解易学风，是对汉代烦琐经学学风的一种反抗，成为义理学派王弼易学的前导。

王弼是义理学派的创立者。其对八卦和六十四卦及卦爻辞和传文的解释，进一步发挥了取义说，而有意识地排斥取象说。他以为，人们画出卦象及其所取之物象，是为了表达某种意义的。因此，要力求理解和把握卦象及所取物象的意义。而一旦通过卦爻象得到了它的意义，便可以把卦爻象忘掉了。这就是所谓的“象生于意”，“得意而忘象”。这种说法，并不符合《周易》体例的本义，人们当初画卦取象也没有包含后来所加的那些意义。但这是王弼解易的出发点。

他认为，事物分为若干类别，每类事物都有共性，即该类事物的义理。人们与物类相接触，总是按其德性取其物象，依其义理为其象征，凡是属于某类义理的东西，都可归于这一类。例如，乾卦的意义为刚、健，凡属此类性质的事物，如龙、马、天、君、父等都可以归于此类。坤卦的意义为柔、顺，凡属此类性质的事物，如牝马、牛、地、臣、母等都可以归于此类。只要说出卦象和所取之物象表示刚健或柔顺就行了，因为说出了刚健、柔顺，就说出了这一类事物的性质，何必一定要把卦固定在一个个马或者牛上啊。而汉易象数之学看到有马之辞而无乾卦之象，与取象说不合时，于是立种种伪说，加以附会。始则以互体说解之，互体不

通，又立卦变；卦变说讲不通，又推衍为五行说，结果是“一失其原，巧愈弥甚”，纵然偶有巧合，但于义也无所取。只有“忘象以求意”，探讨卦爻象和卦爻辞的义理，才能把握其真谛。由于事物的性质乃众多同类事物本质的概括，所以用王弼的办法既简便又合用，给人们带来了一种清晰明快、简炼便当，而又意义深远之感，使人获得了一种解放。于是王弼义理之学便代替了汉代烦琐的象数之学，在一个相当长的时期里，成了易学的正宗。

宋代易学，象数学派与义理学派并存，而以程颐（1033—1107）和张载（1020—1077）为代表的义理学派逐渐占了上峰。而朱熹又站在义理学派的立场，企图调合象数和义理两大学派，对北宋以来的易学作了一次总结，一直到清初，都取得了统治地位。由于朱熹易学并不一概排斥象数之学，元明两代的象数之学又有所发展，而象学逐渐成为象数之学的主流。著名易学家来知德（1525—1604）即其代表人物。明末方以智父子对元明以来的象数之学又作了一次总结，标志着象数之学的高峰。由于象数之学提倡以象解易，因而提出了许多图式解说易理，又形成了易图学。明清之际，王夫之又从义理学派的角度，对宋明以来的易学进行了一次大总结，继承张载气学和象学的传统，修正程、朱义理之学，并同邵雍易学以及汉代以来的象数之学展开了辩论，建立起一个博大精深的易学哲学体系，标志着义理之学的鼎盛。直到清代汉学兴起，对（周易）的研究才又回到汉易象数之学的传统上来，但并未摆脱汉易的樊篱，更没有形成自己的独特

体系。

贯通天人的学术大势

随着汉代统一的封建大帝国的建立，西汉学术思想的发展也出现了新趋势，这就是贯通天人的学术思潮。汉代第一儒陆贾（约前 240 - 前 170），为汉高祖刘邦（前 256 - 前 195）陈述治国的长久之术，著作《新语》，首篇《道基》第一句话就是说：“天生万物，以地养之，圣人成之。功德参合，而道术生焉。”圣人的功能与天地相参，方称得上道术。也就是说，贯通天人乃治国道术的基础。著名思想家董仲舒（前 180 - 前 115）在与汉武帝（前 156 - 前 87）对策时也提出，最重要的问题是“观天人相与之际”。伟大的史学家司马迁（约前 145 - ?）作《史记》，说他的根本目的也是要“究天人之际，通古今之变”（《报任少卿书》）。正是在这种思潮之下，许多思想家都在努力组成贯通天人、包含万类的思想系统或自然哲学系统。

（礼记）中有一篇重要著作叫做《月令》，专门讲某一个月的天文、气候和其它方面的情况；根据这些情况决定农业生产方面所应作的事情，以及统治者在宗教和政治方面所应有的活动，成为一年十二个月的月历。这个月历是采自《吕氏春秋·十二纪》。

《吕氏春秋》是吕不韦（？ - 前 235）叫他的门客写的

文章的总集。吕不韦是战国末年的一个大商人。他在赵国都城邯郸经商的时候，用投机取巧的办法搞政治活动，帮助秦国的人质公子异人返回秦国，取得了王位。后来，他也到秦国做了庄襄王的丞相。庄襄王死后，他的太子政立为秦王，即后来的秦始皇。吕不韦曾发动了一次宫廷政变，企图夺秦始皇的权，失败后，被放逐到四川，自杀了。在吕不韦当政的时候，凭借政治上的权力，收集了当时各家学派的人作他的“宾客”，叫他们大写文章，收集在一起，名为《吕氏春秋》。

《吕氏春秋》“法天地”“顺四时”“上揆之天，下验之地，中审之人”，也是要建立一个贯通天人的思想体系。它以十二纪为纲，搭了一个架子。每纪的纪首是该月的月令，记述当月的季节、气数、天象、物候、农事、政令、宗教祭祀，并与相应的五帝、五神、五行、五方、五色、五音、五祀、五虫、五味、五脏、十二律及十天干相配合。而且按照春夏秋冬四季的不同特点，将四组论文配属于四季之下。如春天生育万物，其论文的内容即讲养生；夏天主发育长养，其论文的内容则讲教育和音乐；秋季主肃杀，所以其论文的内容即讲用兵和刑罚；冬季为一岁之终，万物收敛潜藏，其论文的内容则讲生死存亡之道。如果人们日常生产生活和统治者的政治措施合乎天时，就会对自然界有所帮助；如果不顺天时，就会引起自然界不正常的变化，招致灾祸。实际上，这是以“天人相通”的原则，建立了一个以五行为支柱以阴阳二气的运行为内容，时间与空间相配合，天地人一切

事物皆包含其中的宇宙间架。

汉武帝初年，淮南王刘安（前 179 - 前 122）也招纳“宾客”，叫他们写了不少书，其总集名为《淮南鸿烈》，简称《淮南子》。《淮南子·时则训》几乎完全接受了上述以阴阳五行为骨架的世界图式，而又加以发展，同样是企图建立一个贯通天人的自然哲学系统。

几乎与此同时，董仲舒为了给封建的中央集权统治提供理论根据，也吸取了战国以来的阴阳五行思想，以阴阳在四时四方中的运行言天道，并将此天道贯彻于人生政治社会全面活动之中，以建立天人贯通的庞大思想体系。又将（公羊春秋）加以特别解释，组织到这个思想体系之中，借以说明他所认为的自然界和人类社会的秩序及其变化规律。照他虚构的世界图式，宇宙是一个有机的结构，天和地是这个结构的轮廓，五行是这个结构的间架，阴阳是这个结构中的两种势力。从空间方面说，木居东方，火居南方，金居西方，水居北方，土居中央。这五种势力，好像是一种“天柱地维”，支持着整个宇宙。从时间方面说，五行中的四行，各主一年四时中的一时之气：木主春气，火主夏气，金主秋气，水主冬气。而土兼主四时。当阴阳二气运行到某个方位的时候，它们就与原来主持这一方位的某一行，合力并功，形成为某一季节。如阳气运行到东方，与木结合，形成春天，生长万物；运行到南方，与火结合，形成夏天，养育万物，如此等等。同时，这个世界图式，也包含人类在其中，天人是相通的。天有什么，人就有什么；人有什么，天也就有什么。比

如天有阴阳，人有哀乐，事有德刑；天有五行，人有五脏，行有五事；天有四时，人有四肢，情有喜怒哀乐；天有昼夜寒暑，人有明昧刚柔等等。总之，人是天的副本，宇宙的缩影。这就叫做“以类合之，天人一也”（《春秋繁露·阴阳义》）。既然天和人是同类的，凡同类的东西可以互相感应，那么天和人也可以相互感应。所以人的意识和行为，可以引起自然界的异常变化；人君喜怒赏罚得当，世治民和，可以使寒暑得时，风调雨顺；相反，赏罚不当，可以使寒暑不时，灾害四起。也就是说，人的一举一动都可以引起天时节气的变化。反过来，天时现象的异常变化，也预示着人事要出大问题。

因此，观察自然现象是否正常，究明天人之际，也是国家政治生活中的大事。据《汉书》记载，汉宣帝（前 128—前 91）时，丞相丙吉（？—前 55）春天外出，看见一帮清道的人打群架，死伤了不少，他不问不管。后来看到有人赶着一群牛，牛大口喘气，吐着舌头，他却十分关心。当时许多人不理解，有的讥笑他。在今人看来，丙吉好像很残酷，不人道。可是在古人看来，丙吉却是贤明的宰相。因为在他看来，牛喘说明天太热，而当时的季节不应该如此，这就是阴阳失常。阴阳失常说明国家将要发生大事，可能会有伤害，所以丙吉特别重视。

这就是西汉学术思想发展的大趋势。孟喜京房的卦气说正是在这一贯通天人的大趋向下的产物之一。

孟喜京房的卦气说

对《五经》加以附会，以《周易》处于最有利的地位。（周易）卦爻自身，本是象征的符号，而其起源是凭“神以知来”，进行占算，由天道以言人事。而且许多地方，尤其是《象辞传》和《彖辞传》，直接谈论天道与人事的关联。因此，在上述的学术风气中，以孟喜、京房的卦气说最为成功，影响最大。以卦气说解释《周易》原理，乃汉易的主要特征。

所谓卦气，即以八卦或六十四卦配一年四季、十二月、二十四节气、三百六十五日，并以此解说一年节气的变化。汉宣帝时的易学家孟喜是汉易中卦气说的倡导者。他以坎、震、离、兑四正卦主管二十四节气，一卦六爻，每爻主管一个节气，如坎卦初六为冬至，九二为小寒，六三为大寒，六四为立春，九五为雨水，上六为惊蛰。其它三正卦以此类推，其初爻分别为春分、夏至和秋分。其余六十卦分配于十二月之中，每月五卦，每卦主管“六日七分”，即六日又八十分之七日，配七十二候。自十一月初候开始，中孚卦用事，为一年节气变化的开始，也就是后来所说的“甲子卦气起中孚”。到次年十一月大雪末候，颐卦用事，为一年节气变化的终结。这六十卦按辟（君）、公、侯、卿、大夫五爵位，分为五组，每组十二卦。其中十二辟卦为：复、临、

泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤，代表十二月和一年节气中的中气，即处于月中的节气，象征一年四时的变化（图 1）。

复		十一月	冬至	冬
临		十二月	大寒	冬
泰		正月	雨水	春
大壮		二月	春分	春
夬		三月	谷雨	春
乾		四月	小满	夏
姤		五月	夏至	夏
遁		六月	大暑	夏
否		七月	处暑	秋
观		八月	秋分	秋
剥		九月	霜降	秋
坤		十月	小雪	冬

图 1 十二辟卦图

其中从复至乾，阳爻自下而上逐渐增加，是阳息阴消的过程；从姤至坤，阴爻逐渐增长，是阴息阳消的过程。所以此十二辟卦又被称为十二月卦或十二消息卦，表示一年十二月、二十四节气阴阳二气的消长变化。

汉元帝（前 76～前 33）时，京房继承焦延寿的易学，

进一步发展了孟喜的卦气说。他不仅以卦配一年的月数，而且以爻配一年的日数。但六十四卦有三百八十四爻，配一年的三百六十五又四分之一日，如何配得好？他便对孟氏的卦气说加以改造。他依然保留了孟喜的十二消息卦说，不过却将坎离震兑四正卦纳入一年的日数之中，连同巽、艮两卦，共同主管二十四节气。按现有的材料，其具体配法是，四正卦的初爻，即主管二至二分之爻，各为一日的八十分之七十三；颐、晋、升、大畜分别居于四正卦之前，各为五日十四分；其余各卦皆当六日七分。并鲜明地提出阴阳二气说，解释一年四季的变化过程。进而以此为最高范畴，解释易学中的变易学说，阐述了阴阳转化的观念，提出了“物极则反”说。这就是所谓：“壮不可极，极则败。物不可极，极则反”（《京氏易传·大壮》）；“阴阳代位，至极则反”（同上，《井卦》）；“阴阳相荡，至极则反”（同上，《大过》）。“物极则反”这一命题，就《周易》系统说，始于京房的“物极则反”说。后来经过扬雄（前 53 - 18）、欧阳修（1007 - 1072）的阐发，至程颐方作出“物极必反”的概括。

京房的卦气说，并非对《周易》的忠实解释，而是利用（周易）的资料，以当时的天文历法知识，讲他自己的易学体系。所以其（京氏易传）中，对六十四卦的排列顺序，提出了一个新的看法，后人称为“八宫卦”说，并以此表示卦爻象的变化乃阴阳消长的过程。他将六十四卦分为八组，按乾、震、坎、艮、坤、巽、离、兑的顺序排列，称为“八宫”，又称为八纯，如图 2 所示。每宫一纯卦统率七变卦，

如乾宫乾卦为纯卦，统率姤、遁、否、观、剥、晋、大有七卦。纯卦又称为上世卦，六爻皆不变。其所属各卦有一爻变的，即阳爻变为阴爻、阴爻变为阳爻，称为一世卦，如乾宫中的姤卦，初画为阴爻，是由乾卦初九爻变来的。有二爻变

世、游、归	八宫卦							
八纯 上世	乾 	震 	坎 	艮 	坤 	巽 	离 	兑 
一世	姤 	豫 	节 	贲 	复 	小畜 	旅 	困 
二世	遁 	解 	屯 	大畜 	临 	家人 	鼎 	萃 
三世	否 	恒 	既济 	损 	泰 	益 	未济 	咸 
四世	观 	升 	革 	睽 	大壮 	无妄 	蒙 	蹇 
五世	剥 	井 	丰 	履 	夬 	噬嗑 	涣 	谦 
游魂	晋 	大过 	明夷 	中孚 	需 	颐 	讼 	小过 
归魂	大有 	随 	师 	渐 	比 	蛊 	同人 	归妹 

图 2 八宫卦次图

的，称为二世卦，如乾宫中的遁初画、二画皆为阴爻，是由乾卦初九、九二爻变来的。三爻变的称为三世卦，四爻变的称为世卦，五爻变的称为五世卦。第六卦称为游魂卦，即五世卦的第四画，恢复本宫卦中的第四爻象，但未回到内卦之位，而是居于外卦四位，像灵魂一样游荡，所以称“游魂”。第七卦称为归魂卦，即游魂卦的下卦变回到本宫卦的下卦，复归本位，所以称“归魂”。一世二世为地易，三世四世为人易，五世八纯为天易，游魂归魂为鬼易。

可以看出，乾坤两宫卦爻象的变化，即表示阴阳消长的过程。乾卦六爻皆阳，表示阳气极盛，其次姤卦一阴生，次为遁卦二阴生，至晋卦表示阳不可尽剥，又复于阳，最后大有卦，表示下卦复归本位。这是阴息阳消的过程。相反，坤宫八卦则表示阳息阴消的过程。

京房还把八宫卦配以十天干，其各爻配以十二地支。因为甲为十干之首，所以被称为纳甲说。同时，又以五行配入八宫卦及卦中各爻，或以五星配卦，用五行生克和天文学中的占星术，讲阴阳灾变，解释人事的吉凶。以纳甲说和五行说解释《周易》，是京房的一个创造。这样，京房易学便把日时、方位，天文星象，阴阳气候的变化，五行的相生相克，天地人鬼都组织在一个框架之中了。加上他所提出的世应、飞伏、互体等占筮体例，便可以从不同的方面，随心所欲地比附人事的吉凶了。

就哲学的发展说，孟京易学，特别是京房易学，通过卦气说，建立起一个以阴阳五行为宇宙间架、贯通天人、包含

万类的哲学体系。这个体系将八卦和六十四卦看成是世界的模式，认为《周易》既是自然界又是人类社会的缩影，作为世界变易的基本法则即阴阳二气的运行和五行之气的生克，就表现在八卦和六十四卦及三百八十四爻之中。这样，就把西汉以来的自然哲学更加系统化了。

《易纬》与神秘主义

京房卦气说虽然以为阴阳二气运行的法则即表现在八卦和六十四卦之中，但二气的运行与八卦究竟是什么关系，并未作出说明。《易纬》进一步发展了京房的卦气说，对此作了解释，并为卦气说提供了一种哲学上的依据。

《易纬》以阴阳之数的变化解释阴阳二气的变化。它以七、九为阳数，六、八为阴数。阳主进，由七而九，象征阳气的生息；阴主退，由八到六，象征阴气之消衰。根据筮法，七八之数为不变之爻，九六之数为可变之爻，《易》主变易，故以九六之数代表阴阳二爻，体现阴阳二气的变化。阳九阴六和阳七阴八皆合为十五，这就是《易传》所说的“一阴一阳之谓道”。那么，阴阳之气如何在八卦中运行，决定一年节气的变化呢？《易纬》从古代的明堂九室制度得到启发，提出了“太一行九宫”说。

什么是明堂制？明堂，就是天子处理国家事务的办公室。在古代社会中，天子依据季节的不同，每个月轮流在不

同方位的宫室内发布政令。春天居东方三室，夏天居南方三室，秋天居西方三室，冬天居北方三室。因为四隅之处为一室，不同的季节则出入不同方向的门户以为区别，所以实际上是九室。这就是“明堂九室制”。

《易纬》吸取此说，说明阴阳二气在八卦中的运行法则。认为天神太一取其数即从一到九的次序，运行于九宫之中。九宫有四正四维，坎一、离九、震三、兑七四卦居于北、南、东、西四正位，为四正；乾六、坤二、巽四、艮八居于西北、西南、东南、东北四角，为四维。四正四维与中五之数，纵、横、斜相加，皆为十五。太一在九宫中的运行是：始于坎宫一，次入坤宫二，次入震宫三，次入巽宫四，然后进入中宫五休息；而后再入乾宫六，依次入兑宫七、艮宫八，到离宫九结束。这就是所谓“太一取其数以行九宫”。制图 3，示之如下：

巽四	离九	坤二
震三	中五	兑七
艮八	坎一	乾六

图 3 九宫图

可以看出，太一行于九宫，也就是周行于八卦之中。此说以阴阳之数、九宫之数的变化，说明八卦所主一年节气的变化和阴阳二气消长运行的过程，是京房卦气说的进一步阐发。

按照《易纬》的解释，八卦配一年十二月的情况是：震居东方，位在二月；巽居东南方，位在四月；离居南方，位在五月；坤居西南方，位在六月；兑居西方，位在八月；乾居西北方，位在十月；坎居北方，位十一月；艮居东北方，位在十二月。每卦主持四十五日，八卦周行一遍为一年三百六十日。而阴阳二气就在其中消长运行。其具体过程是：阳气从十月（亥、乾卦、西北方）开始萌生，到十二月（丑、艮卦、东北方）形成，到四月（巳、巽卦、东南方）盛壮。盛极则衰，阴气即开始发生，到六月（未、坤卦、西南方）形成，到十一月（子、坎卦、正北方）达到极盛。阴极阳生，又让位于阳。阴阳二气如此消长循环，便形成了一年四时的变化。照这个说法，一年四时的变化又是由八卦决定的。

然而，《易纬》认为，阴阳之气又是从天神太一口中吐出来的，其运行是受太一神主宰的，其变化体现着天神的意志。这样，便将卦气说神秘化了。不仅如此，《易纬》还把五行之气和五常仁义礼智信，配入八卦，认为一年气候的变化又体现了人的道德品性，又将卦气说引向了神学目的论。

值得注意的是，《易纬》还为孟京倡导的卦气说，提供了一种哲学的根据。按卦气说，八卦乃至阴阳二爻的变化，体现了阴阳二气和节气的变化。那么，卦画以至八卦又是怎么来的呢？《易纬》探讨了这个问题，提出了一个卦象起源和宇宙形成的理论，表达了汉人的世界观。认为乾坤两卦是八卦和六十四卦的基础，但乾坤卦画是有形的，“有形生于

无形”，如何从无形产生？便提出了四阶段说，即所谓：

有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。

这是对《系辞传》“易有太极”一段话的解释，认为“易”就是“太易”，指气未产生的阶段；“太极”就是太初、太始、太素三者即气、形、质浑而未分的“浑沦”，指卦画和天地尚未形成的状态。从太易到太极，从无形到有形，是一个演变的过程。太易无形，变而为一，一又变为七，七又变为九，这是奇数和阳气变化的过程。有了阳气之数一、七、九，则成为乾卦象。太易既变出阳气之数，又同时变出阴气之数二、六、八，则为坤卦象。清轻的阳气上升形成天，重浊的阴气下降形成地。这既是讲卦画形成的过程，又是借筮法讲宇宙的形成过程，主张世界来源于浑沌未分的太极元气。由此，便赋予“太极”以物质实体的含义，成为解释宇宙本原的一种哲学范畴；《系辞传》“易有太极”章也具有了宇宙发生论的意义，对后来易学哲学的发展产生了重大影响。同时，其将阴阳奇偶之数同阴阳二气的变化紧密结合在一起，使筮法中的奇偶之数上升为表达气运动变化的范畴，认为数的变化不仅可以说明节气的变化，而且也可以说明世界从无到有的生成过程。这又为孟京卦气说和汉易象数之学

提供了理论基础。

扬雄易学的新体系

既然卦气说可以改变《周易》的结构另搞一套，那么《周易》的体系就完全成了一个空架子，人们也就有理由完全抛开《周易》，另起炉灶，搞出一套自己的系统。西汉著名哲学家扬雄的《太玄》就是模仿《周易》另搞的一套系统。

《周易》的创作，本来与历法没有关系。卦气说以《易》准历，说明一年四时阴阳消长的变化过程，虽然改变了《周易》原有的结构，但与历法的结合非常牵强，有些地方甚至自相矛盾。扬雄大概看到了这一点，对其大讲阴阳灾变，将《周易》神秘化尤为不满，而以阴阳消长为基础说明天道与人事，构造一个贯通天人、包含万类的系统，在当时又非常重要，于是扬雄决心另辟蹊径，另外创造一套符号系统，另外形成一套数的演算系统，以使与历法的结合更为自然。

扬雄自己创造的体系称为“太玄”。他创造了八十一个符号，叫做“八十一首”。每首相当于《周易》的一卦，分别由一、--、---、---四种基本符号按四重构成，自上而下，称为方、州、部、家。共有三方、九州、二十七部、八十一家。三方即三玄，一方为天玄，二方为地玄，三方为人玄。八十一家即八十一首。八十一首分为九个阶段，

称为“九天”，每“天”九首。每首分为九赞，相当于《易》卦的爻，共七百二十九赞。这样，一玄、三方、九州、二十七部、八十一家及其所构成的八十一首和七百二十九赞，就形成了一个世界图式，天道、地道、人道，无所不备，也可以称为古代的宇宙系统论。

扬雄的《太玄》，是卦气说的发展。他以一赞为昼、一赞为夜，二赞合为一日；每首九赞主管四日半，八十首七百二十九赞共主管三百六十四日半。这与一岁的日数三百六十五又四分之一日，尚差四分之三日，扬雄又外加“躋”、“嬴”二赞，以补足一岁的日数。用来表示一年四时的变化过程。

其八十一首的排列，取孟京卦气说起于中孚卦，终于颐卦的顺序，从中首开始，终于养首，首名的意义也同卦气说相一致。第一首中首表示阳气潜萌于地中，万物将要发生；到第十三首增首，阳气迅速增长，万物繁长；到第三十六首强首，阳气最盛，万物最强大；到第四十一首应首，阳气衰退，阴气开始发动；到第六十九首穷首，阴气极盛，充塞宇宙；到第七十八首将首，阴气的使命完成，阳气又要回复了。八十一首就是用来表示一年四季阴阳二气消长运行，万物兴衰成亡的过程的。

扬雄著《太玄》，虽属模拟而作，但实际上，他是以当时影响最大的，作为《五经》之首的《周易》为形式，阐发道家的自然哲学，又不失为新的创作。因此，在《太玄》经文之外，又作《玄首》（玄测）（玄文）、《玄摛》（li 或

chī) 等十一篇，相当于《周易》的《彖辞传》、《象辞传》、《文言传》、《系辞传》等十翼，为其卦气说提供理论上的论证，从而建立起一个自然哲学体系。

扬雄作《太玄赋》说：“观大易之损益兮，览老氏之倚伏。省忧喜之共门兮，察吉凶之同域……自夫物有盛衰兮，况人事之所极。”其自然哲学的主要内容，就是探讨世界上一切事物发展变化的根本规律，阐发损益盈虚、祸福倚伏、厚薄相摩、二气盛衰、物极则反的“阴阳消息”说和“因革相成”说，把对立面的相互作用和转化，变化过程中既有继承又有变革，看成是事物发展变化的根本法则，从而成为汉代辩证思维的主要代表。并依据此种辩证思维，提出了“玄摛万类”的宇宙发生论，认为天地万物的产生是一个由于阴阳二气的相互作用，而由“玄”也即“元气”自身演化、自身展开的自然过程。其具体过程是：元气措张开阴阳，把气发布开来，阴阳一分一合，形成天地；天地确定了各自的位置，神明之气相通，万物就在其中产生了。整个世界就是一个由气紧密勾挂贯通起来的系统。这就改造了汉初黄老之学和（易纬）的气论学说，确立了“元气说”的理论形态，从而把《淮南子》、孟京以来的自然哲学发展到了高峰，也为卦气说和汉易象数之学提供了哲学根据。

东汉经学家的象数之学

东汉后期，许多著名经师注解《周易》经传，推崇古文学费氏易的传统，自此费直易学兴盛起来。但他们又或多或少受到京房易学和《易纬》的影响。如高密人郑玄（127—200）解经，虽属古文经学的传统，但又精通今文经学，以注纬书而闻名。荀爽虽不大讲阴阳灾变，但亦主卦气说。虞翻既讲卦气，又阐发荀爽易学的卦变说，进一步发展了汉易中的象数之学。

郑玄吸收扬雄、刘歆（？—23）以及京房易学中的五行学说，用来解释《系辞传》中的天地之数和大衍之数，企图为象数之学提供一种理论上的说明。认为天地之数各有五，一二三四五为生万物之数，配五行水火木金土，六七八九十为成万物之数，也依次相配。仅有天奇之数，而无地偶之数，即只有阳而无阴，不能生成万物，所以五行生数要与成数相配合，即地六配天一，地二配天七，地八配天三，地四配天九，地十配天五。这就是《系辞传》所说的“五位相得而各有合”。并分别配入北南东西中五个方位，表示二气一年四时的兴衰与配合。如此配合，其总数为五十五，此即《系辞传》所说“天地之数五十有五”。其中五行之气各自相并相通，则减少五个数，即成为《系辞传》所谓“大衍之数五十”。以揲蓍成卦而言，五十数不能得出七、八、九、六

之数，所以五十又减去一，此即“其用四十有九”。此说视天地之数、大衍之数为五行之气生成万物的法则，以五行生成说解释了汉易中的卦气说，从而为象数之学作了理论上的论证，成为象数之学的内容之一。郑玄此说，后来被称为“五行生成说”，为易学中的图书学派所吸收。宋代刘牧（1101—1064）把它以黑白点的图式画出来，称为洛书，朱熹一派则称为河图。

荀爽解《易》，以一卦之中爻位的变化，尤其是九二爻上升居于上卦之中位，六五爻下降居于下卦之中位，解释《周易》经传以及易学原理，被称为卦变说。虞翻特别推崇荀爽易学，以卦变说解释《周易》经传。认为《周易》六十四卦以乾坤两卦为基础，两卦互相推移，则成为十二消息卦。其余一阴一阳之卦皆由复、姤两卦变来，二阴二阳之卦皆由临、遁两卦变来，三阴三阳之卦皆由泰、否两卦变来，四阴四阳之卦皆自大壮、观卦变来，而中孚、小过两卦不在其列，称为变例之卦。这样，以乾坤两卦为基础，就变出了全部六十四卦。当然，其卦变说并不限于上述形式，即使任何一卦中的两爻互易，便可以成为另一卦象。比如坎卦 ䷜ 九二与初六爻互易，则成为屯卦 ䷂；艮卦 ䷳ 九三与六二互易，则成为蒙卦 ䷃。

除此之外，虞翻解《易》还提出了旁通说。所谓旁通，指一卦变为其对立的卦，六爻皆相反，如乾与坤、坎与离、恒与益等等；凡相反之卦，可以互相解释。此说可能是对京房飞伏说的发展。据此，互为飞伏的两卦不仅各自隐藏着对

方的意义，而且两者可以结合起来，对事物作出更为灵活的说明。这样，通过卦变说和旁通说，便可从一卦引出多种卦象，将其结合在一起，尽其牵强附会之能事，解释（周易）卦爻辞，推断人事的吉凶。由此可见，其卦爻象的变化带有极大的主观随意性，依此占断吉凶，也就丧失了确定的涵义，而变得迷离恍惚和难以捉摸了。但是，此种卦变说，以阴阳二爻互易及其爻位的转变化解释《周易》经传，以六爻相反的对立之卦的相互结合说明《周易》的原理，却包含着一种辩证思维观念，即以对立面的推移和转化为事物变易的基本法则。这反映了人们对事物变化的理解和人类智慧的发展。

虞翻以卦变、旁通、互体、半象等说引出不同的卦象，再加上取象说，解释《周易》经传，实际上是走了一条随意改变卦象的道路。卦象的变化如此灵活，其本身所象征的具体物象也就没有多少意义，而可以被弃之不用了。因此，其象征的抽象意义就显得突出出来，魏晋王弼派义理之学终于代替了汉代烦琐的象数之学。

道教易学的先驱

——《周易参同契》

《周易参同契》是东汉末年魏伯阳借用易学对古老的炼丹术所作的理论上的总结。魏伯阳可能是当时的一个隐士，

所以史书上对他没有什么记载。据西晋思想家葛洪（284—363）《神仙传》所说，魏伯阳是当时的炼丹家。《周易》作为一部古老的典籍本来同炼丹术并没有关系，炼丹术也不是来源于《周易》。魏伯阳著《参同契》，将《周易》与炼丹术联系起来，是要为炼丹术提供一种理论根据，借以宣扬炼丹可以成仙。所以五代时彭晓注《参同契》，说魏伯阳“谓修丹与天地造化同途，故托易传而论之”（《周易参同契通真义序》），而《参同契》援引《周易》所“托”之“易象”实际上是汉代易学中的卦气说。

这里所说的炼丹术，主要是指置丹砂即硫化汞和铅于鼎炉之中，逐渐运火加温，使之起化学反映，而结晶成金丹妙药。因此，《参同契》又是中国化学史上的重要著作，为古代的炼丹术奠定了基础。《参同契》不是一部内丹书，即讲炼人体内精气，有如现在人所说的气功之书，而是外丹书。借《周易》讲炼内丹，那是后来道教徒的阐发。

炼丹术并非魏伯阳的创造。早在战国时代，就有追求长生不死的方术。齐威王、齐宣王、燕昭王都曾派人入海到蓬莱、方丈、瀛州三神山求仙寻药。秦始皇统一天下之后，也崇拜可以服药成仙。据说，有个仙人，名叫安期生，本是琅琊人，受学于河上丈人，卖药于东海之滨，已经活了一千多年，当时人呼为千岁公。秦始皇派人入海求之，因为风浪太大，没有到达就被迫回来了。有人说在远处望见了三神山，但是船驶过去，三神山又不见了。这些神山实际上是他们观察到的海市蜃楼，不过是一种幻境而已。可是，方士们说三

神山上面云雾缭绕，有金银造的宫殿楼台，仙人居住其中，存有不死之药。秦始皇又派徐福带着童男童女数千人，入东海去瀛州仙山寻药，据说飘流到日本未归。至今，日本的和歌山与青森县一带还有徐福飘海的传说。

汉武帝时，有个方士叫李少君，会祠灶却老的方术。他去见汉武帝，说自己曾经东游海上，见过仙人安期生，安期生食巨枣，像瓜那么大。如果炼制丹砂化为黄金，以黄金作饮食的器皿，就可以延年益寿，到那时，就会见到蓬莱的仙人，而长生不死了。还有许多方术之士，如齐少翁、公孙卿、栾大等人受到汉武帝的宠幸。所以当时淮南王刘安召集门客著书，“又有中篇八卷，言神仙黄白之术”（《汉书·淮南王传》）。“黄白之术”即炼丹术。东汉王充《论衡》也说：“闻为道者，服金玉之精，食紫芝之英，食精神轻，故能神仙”（《道虚》）“金玉之精”即所炼的金丹妙药。可见汉初以来，讲炼丹的方术是很流行的。魏伯阳著《参同契》，就是对以前和当时的炼丹术加以总结，并试图给以理论的说明。

炼丹服药，不死成仙，其思想基础是变化的观念。丹砂经过烧炼，可以变为黄金丹药；药物可以治病，使人身体强壮；服食丹药，人就可以变得像黄金一样不朽，成为神仙，长生不死。而《周易》就是讲变易之道的书。因此，汉易中的阴阳消长和五行生克的变易学说，自然就成了炼丹术的理论基础。

（参同契）以比喻的语言，描绘了炼丹的过程。它以乾

坤比喻鼎炉，鼎的上釜为乾，下釜为坤，正如《周易》中的乾坤取象天地一样。坎离比作药物铅汞和水火，像《周易》中坎离取象日月一样。加温以后，药物和水火二气在鼎炉中上下运转，翻腾变化，有如日月运行于天地之间。乾坤坎离包含了阴阳变易之道，鼎炉和药物、水火就是炼丹的基本要素。经过一定的运火程序，阴阳交媾，雌雄相须，魂魄合抱，龙虎相吸，施精布气，比喻铅汞化合，融为一体，形成丹药。这就是“坎离匡郭”或“易为坎离”。后来的道教徒据此画了一个图式，称为水火匡郭图，如图 4。

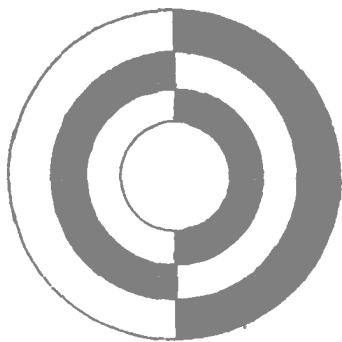


图 4 水火匡郭图

这个图式，左半为离卦，右半为坎卦，白者为阳爻，黑者为阴爻，是一个坎离相抱图。就炼丹说，左离为青龙即汞，右坎为白虎即铅，当中的小白圈指丹药。成为道教练丹的图式之一。

《参同契》还以五行相生和相克的关系，说明铅、汞、丹砂和黄芽等药物遇热分解、化合，最后融为一体，形成丹药的过程，称为“三物一家，都归戊己”，“三五与一，天地至精”。“三物”指金水火或金水木，木火皆指水银升华；“戊己”即中央土，“五”亦指土；“一”即指丹药。后来道教徒讲炼丹，据此画了一个图式，叫做“三五至精图”，成为道教的图式之一。

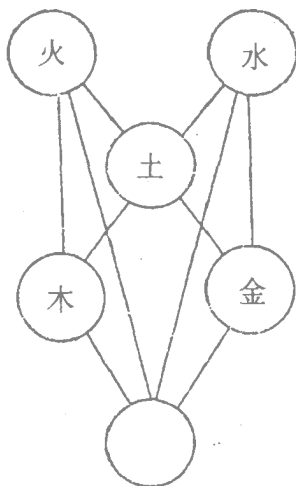


图 5 三五至精图

据说，炼丹要“九转成丹”，即经过九次变化方能炼成金丹。而成丹的诀窍是如何运火，即如何掌握火候。如果火候不当，温寒失调，就会前功尽弃。《参同契》用不同的方

式说明了掌握炼丹火候的情况。它以除乾坤坎离四卦之外的六十卦纳入一月三十日，昼夜各一卦，说明每日早晚用火的程序；以八卦纳甲说明每月用火的规则；以十二消息卦说明一年之中随着阴阳二气的消长用火的情况。其中最主要的是八卦纳甲说。

所谓八卦纳甲，即以坎离配戊己，代表月精和日光，配入五行土居于中央。其它六子卦居于东西南北四方，分别配以甲乙丙丁庚辛壬癸，表示月亮从初明到满月、亏缺以至月晦无光的盈亏，亦即阴阳消长的过程，用来说明每月掌握炼丹火候的程序。具体是：初三月光初明于西方，震卦一阳始生，纳庚，开始起火；初八月光生出一半，为上弦月在南方，兑卦二阳生，纳丁，加大火势；到十五日，月光盛满，为望月在东方，乾卦用事，纳甲，此时火势应最大；十六日月光由盈始缺，见于西方，巽卦一阴始生，纳辛，减弱火势；二十三日，下弦月位于南方，艮卦用事，纳丙；三十日，月光消失，晦于东方，坤卦用事，纳乙，此时息火，观察鼎中药物变化的情况。乾坤两卦意味着阴阳消长的始终，所以又以甲乙配壬癸，居于北方，北方无月光，表示乾消坤藏。到下月初三，月亮初明，又重新起火。照《参同契》所说，炼丹的火候要随着每个月月亮的盈亏，即根据天象的变化加以调节。这是炼丹家实践经验的总结，而卦象只不过是一种标志而已。

《参同契》此说被称为月体纳甲说。它以汉易中的卦气说解释炼丹术，而抛弃了阴阳灾变说，标志着汉易发展的新

倾向。它认为药物的提炼有其固有法则，与温度的变化有其必然的联系。这些法则是人不能违背的，但人只要掌握了这些法则，就可以创造奇迹，炼出金丹。从而成为我国道教易学以至古代化学和药物学的先驱。

第四章

玄学派易学的发展

魏晋时代，汉代的经学转变为老庄玄学。许多学者提倡清静无为和简易，这对解释儒家典籍起了很大影响。在这种学风的影响下，两汉易学则转向了以老庄玄学解易的道路，成为易学史上的一大流派。玄学派的易学是这个时期易学发展的主流。

王弼是玄学派易学的创始人。其解《易》，继承了古文经学派解易的学风，注重义理，文字力求简明，而抛开汉易中的象数之学，特别是今文经学和《易纬》的传统，不讲互体、卦气、卦变、纳甲和阴阳灾变等等，从而创立了义理学派。他追求《周易》经传中的抽象原则，以老庄玄学观点解释（周易）的卦爻辞，或通过对《周易》的解释，引出玄学理论，将《周易》原理的理解，进一步抽象化和逻辑化，表现了其易学的理性主义特色。

晋人韩康伯（322—380）进一步发展了王弼的易学理论，成为玄学派易学的又一代表人物。王弼注《易》，未及

《系辞传》、《说卦传》、《序卦传》（杂卦传 彖传 韩康伯加以补注。他不仅引王弼《周易注》和《周易略例》文，而且对王弼的易学观从易理的高度作了概括和阐发，进而将易理玄学化，使《周易》成为与《老子》、《庄子》相并列的“三玄”之一。

在南北朝时期玄学派和象数派易学相互争论又相互吸取的基础上，唐代出现了两部总结前人和当时人易学成果的著作，一是孔颖达的《周易正义》，一是资州人李鼎祚的《周易集解》。前者采王韩二注，并对其逐句加以解释，推崇玄学派易学。但并不墨守门户之见，对其它流派的易学观点也有所选择地加以吸收，所谓“去其华而取其实”（《周易正义序》）。后者，则主要汇集汉易系统中象数派的注释，以纠正孔疏偏重玄学之偏，理论上并无新的建树，属于资料性的汇编。前者偏重玄学派的义理，后者则偏重于汉代的象数之学，但从易学史上看，都具有融合两派易学的倾向，并成为由汉易转向宋易的桥梁。

从“得意而忘象” 到“体神以明理”

前边说过，王弼发挥“取义说”解释八卦、六十四卦及其卦爻辞，有意识地排斥汉易中的象数之学。认为卦象及其所取之物象是用来表现卦义即一卦蕴涵的义理的，卦爻辞是

用来说明卦象的。因此，通过卦爻辞得到了卦象的内容，便可以忘掉卦爻辞；通过卦象得到了卦爻之义，便可以忘掉卦象，如同捕鱼捉兔，需要用筌和蹄一样，既已捕到了鱼兔，筌蹄便可以弃置不用了。这就是所谓“得意而忘象”。只要掌握了真理，就可以舍掉卦象。相反，如果执着在卦爻象上，反而有碍于得意；执着在卦爻辞上，反而有碍于得象。所以，要想求得对卦义的真正理解，必须忘言、忘象，此即“得意在忘象，得象在忘言”。只有忘言忘象，才能把握一卦的义理，也就是说，学习《周易》，最根本的是要掌握其中所包含的真理，而不应该受到卦象和卦爻辞的约束。表现了一种理性主义的特色。

韩伯康从易理的高度对王弼此说加以概括，认为《周易》一书是“托象以明义”，八卦和六十四卦及其卦爻辞即具备天下之理，所谓“八卦备天下之理”。但仅有八卦，还不能穷尽事物的变化，所以又重为六十四卦，每卦六爻，用来象征事物变动之理，借以说明人事治乱之义以及因时而动的功效。因此，通过《周易》就可以把握天下之理和变易之道，人们应在事象的背后探求所隐藏的义理。

追求事象深处的义理，是义理学派易学的一大特色。但韩康伯并不否认筌法中的象和数，而认为理是象数的根本。认为蓍数和爻象都是有形之物，属于形器的领域，是用来显示易理的，乃易理之用。只有超越于象数之外的无形的易理，才是象数赖以形成的基础。理自身非象非数，却又是象数的主体，所以能驾驭象数预知未来，此即“非忘象者，则

无以制象 非遗数者 则无以极数（《系辞注》），因此 人们对易理的把握，既不能凭借物象，也不能依靠思虑，而只能依靠神秘的智慧去体验，这就是所谓“体神以明之，不假物象”（《系辞注》），又将王弼的唯理论引向了直觉主义。

就理论思维的意义说，王韩此论涉及到物象同义理即现象与本质的关系问题。他们认为，本质的东西隐藏在现象之后，现象只是本质的表现形式，只有抛弃物象才能认识本质。割裂本质与现象的联系，要求舍弃物象去把握其本质，在理论上是错误的，在事实上也是不可能的。但他们看到了本质与现象的区别，认为探讨本质的东西，重要的在于不能被现象所迷惑，则反映了人类认识的深化和智慧的提高。

展现在人们面前的往往是千变万化、异彩纷呈的现象世界：风雨雷电，山川草木，鸟兽虫鱼，舟车器用；春暖秋凉，冬寒夏暑，日月出没，地裂山崩；父慈子孝，君惠臣忠，贫富不均，贵贱殊等；邻里不睦，两国交兵，王朝变迁，人寿年丰。如此等等，都是极易了解，一望便知的。然而，仅仅了解了这种种现象，知道它是什么，并不能使五谷丰登，人丁兴旺，上下和谐，福寿康宁。只有透过这些纷繁变化的现象，认识了事物的本质，把握了现象之间的内在联系，知道了为什么会有这些现象，这些现象又是怎么来的，人们才能掌握自己的命运，自由自在地生活。王、韩将本质与现象区分为不同的层次，强调“忘象求意”，即启发引导人们去不断追求、探索事物的本质，从而驾御纷乱杂陈的现象，以达到自由的目的。

呈现在人们面前的现象，有时还会是一些假象，虚幻的现象。例如第二次世界大战中有名的“珍珠港事件”，日本军国主义者在轰炸美国在太平洋最大的海、空军基地——珍珠港前夕，又是发表声明，又是派驻美国大使与美国人进行谈判，大讲“友好”、“亲善”，散布“和平”烟幕，而暗地里却在加紧准备对美军进行偷袭。1941年12月7日，日本不宣而战，突然袭击珍珠港，使美国太平洋舰队遭到毁灭性打击。中国有句古话，叫做“兵不厌诈”。如果不透过现象把握本质，往往会被一些假象或片面的现象所蒙蔽，上当受骗，遭大难，吃大亏。宋代著名文学家、思想家苏东坡（1036—1101）有诗云：“横看成岭侧成峰，远近高低各不同。不识庐山真面目，只缘身在此山中。”讲的就是这种情况。只有“拨开迷雾万千重，方识庐山真面目”。王、韩告诫人们不要拘泥于物象，不要受现象所迷惑，确实是相当高明的。

从“一爻为主” 到“众之所归者一”

王弼主张抛弃卦爻象，探讨其中所蕴含的义理，但是一卦六爻，各爻都有其意义，那么全卦的意义究竟如何确定？王弼提出了“一爻为主说”，即全卦的意义主要由其中的一爻之义决定。王弼在《周易略例》中，写了《明象》一文，

对“一爻为主说”作了理论上的阐述。认为卦爻辞和《彖辞传》是通论一卦之义，并说明其由来即来于一爻为主的。

（彖）的性质就是“指明一卦之美，以统一卦之义”。为什么“必由一爻为主”，这是因为，一卦之爻，虽然所处的时位不同，变化多端，似乎杂乱无章，但实际上有一个中心观念，统率六爻的变化，规定其意义。只要把握了这个简约的中心观念，即可统率全局，做到“乱而不能惑，变而不能渝”。根据这种观点，他作常《周易注》，常依《彖》传文义，解释一卦的卦义主于一爻，并在哲学上导出了“众不能治众，治众者治寡”的“一以统众”说。

韩康伯进一步发挥了王弼的一爻为主说，认为卦象和事物都是以一为宗。阳卦二阴爻一阳爻，阴卦二阳卦一阴爻，皆以其一爻者称之为或阴或阳，因为“一者众之所归”。君主所以能以无为统众，是因为“无为则一”。“天下之动，必归乎一”；“万变虽殊，可以执一御也”（《系辞注》）。一虽简约，却可以存博、兼众，执一则可以应万变，这就是“众之所归者一”。

王、韩此说，反映了一种理论思维，即承认繁多而又变动的事物中，存在着统一性、规律性。其所谓“一”，就哲学意义说，指统率万象使其繁而不乱的最高原则，实际上是指作为世界本体的“道”或“理”，所以说“形之所宗者道，众之所归者一”（《系辞注》）；“物无妄然，必由其理”（《明彖》）。有形的事物总是受无形的理支配的。在他们看来，宇宙万物变化多端，但都是受一根本的原则所支配，所以其变

动并非妄动，而是有其规律性；其存在虽然千差万别，并非杂乱无章，而是有其统一性。人们掌握了这一根本原则，就不会被复杂多端、纷繁变化的事物所迷惑。

茫茫宇宙，光怪陆离，千变万化，没有一个观测的仪器，就不能认识天象；车辐贯轴，四周伸展，不向中心会集，就不能轮转；千条江河，奔腾万里，最终总要归入大海。行军作战，没有统一的指挥，各行其事，互不协调，就有全军覆没的危险；铁路运输，没有统一的调度，就不能畅通无阻；即使一个家庭，没有统一的意志，也不能长期维持。中国几千年的历史，何时分裂，就兵戈四起，社会动乱，停滞不前；何时统一，就社会稳定，经济繁荣，文化发展。就是现代美国这样的所谓“民主国家”，三权分立，多党竞争，其重大决策也还是总统一个人最后说了算。王韩揭示了事物具有统一性这一客观规律，对于人们认识世界，处理日常生活以及社会事务，具有重要的指导意义。

风雨博施，阴阳大化；高岸为谷，深谷为陵；四时更迭，社会变迁。从自然界到人类社会，无时无刻不在运动变化。但运动有其规律性所支配，“统之有宗，会之有元”，“众之所以得咸运者 原必无二”(《明象》)所以繁而不乱。人们掌握了天时变化和良种培育、作物生长的规律，可以大面积提高粮食产量，丰衣足食；掌握了天体运动及其力学规律，则可以发射卫星上天，开始征服宇宙；掌握了国际风云变幻和经济发展的规律，就可以为世界的和平与发展作出更大贡献。总之，掌握了事物发展变化的规律，就可以不被复

杂多变的现象所迷惑，执一以应万变，获得更大的自由。这是王弼、韩康伯“一以统众”说为人类提供的又一智慧。

王韩此说，在易学史和哲学史上也有重要意义。由于他们从事物存在的角度，寻求其所以存在的根据，所谓“众之所以得咸存者 主必致一也”(《明彖》)这就把两汉以来的易学哲学问题，从宇宙发生论引向了本体论即存在论的探讨。这是玄学派易学的一大贡献。

“通变”与“适时”

卦爻象与卦爻辞之间本来没有逻辑上的必然联系，可是王弼追求卦爻的统一性，提出“一爻为主”、“一以统众”说，认为一卦之义主于一爻。那么，其中相矛盾的说法又如何解释？王弼写了《明爻通变》一文，提出爻变说，认为爻的性质在于变通，其变动没有固定的形式，所以爻义也变动不居，神妙莫测。其中作了三个方面的说明：说明之一叫做“合散屈伸，与体相乖”，即爻义的变化有合有散，有屈有伸，有时与卦义相违背。如归妹卦震上兑下，震为动，兑为悦，其卦体即卦义为“悦而动”。可是九四爻辞却说：“归妹愆期，迟归有时”。嫁妹推迟了时间，要静待婚期的到来。此即“体与情反，质与愿违”。说明之二叫做“睽而知其类，异而知其通”，即刚柔二爻虽异，但有时又相通互济。如恒卦震上巽下，震刚巽柔，刚柔相应，合为一体。阴阳虽异

类，却可以相辅相成。此即“同舟而济，则胡越何患乎二心”。说明之三叫做“相感相迫，相攻相推”，刚柔二爻既相吸引又相排斥。如睽卦六三爻与上九爻相应，虽远而互相追求；同人卦六二爻与九五爻有应，可是九三和九四爻也都追求六二，结果相互攻击。此即“远近相迫，爱恶相攻”。总之，由于刚柔二爻变化多端，所以（周易）的法则可以范围天地之化而不遗，贯通昼夜，包含阴阳。

爻义为什么变动不居，难以推度？王弼继承了《易传》的趋时说，认为是由于卦爻适时而变，所处的时机各异，因而其吉凶之义也就不同。他又写了《明卦适变通爻》一文，说明这一思想。爻的特点在于变，而变又总是同时、位联系在一起。卦辞因时而异，爻辞也依时而变，适时则吉，失时则凶。所以说“卦者时也，爻者适时之变者也”。所谓适时，即某卦的某爻所处的分位，分位不同，所遇的时间也就有异。如阳居阴位，即处不当位之时；刚柔各据初、四之位，即处有应之时；刚居于柔上，即处于承乘之时；或居中位，或居初上终始之位，或居内卦、外卦上下之体，其适时的情况也各不相同。总之，卦因时推移，其义无常；爻亦随时而异，处事并无定轨，此即“动静屈伸，唯变所适”。卦爻之义因时而变，人们的活动也应因时位而不同，采取不同的措施。

此种通变适时说，主张刚柔二爻变易无常，卦爻之义也因时位而变，不固守某种既定的格式，进一步阐发了《易传》中的辩证思维。但他以此为《周易》的体例，解释卦爻

辞的吉凶，有时并不能自圆其说，便加以牵强附会。这些说法或解释，与其说是深刻的，不如说是机智的。这又一次证明，卦爻象与卦爻辞之间本无必然的联系。

自然无为与神化学说

王弼以义理解《易》，追求卦爻辞背后的义理，进而又以老庄玄学观点解《易》，认为“自然无为”是《周易》最高的美德。

自然无为的原则之一是因循自然，不妄加损益。天地万物，各有其性。火向高处烧，水往低处流；草木土中长，鱼鳞水里游；两翼者高飞，四足者决骤；车在陆上行，船在江中走。顺之则成功，逆之则败伤。短者不为不足，长者不为有余；鳧足虽短，续之则忧，鹤颈虽长，截之则悲。所以说：“万物皆以自然为性，故可因而不可为也，可通而不可执也。”（《老子注》二十九章）必须因循自然，不能妄加损益。这种观点，启迪人们要尊重客观环境、客观条件、客观规律，避免根据主观意愿行事。

传说南海之帝名叫“倏”，北海之帝名叫“忽”，中央之帝名叫“浑沌”。倏和忽关系很密切，经常往来。每次经过浑沌那里，浑沌总是热情款待。有一天倏与忽在一起商量怎样好好报答浑沌一番。倏说：“送最名贵的礼物，也不足以报答他的恩德啊！”他们感到很为难。过了好半天，忽高兴

地叫道：“有了！你不见人人身上都有七窍吗？这七窍是看书、听唱、呼吸、吃饭少不了的，独独浑沌身上没有，一定很不舒服，我们帮他凿出来吧！”倏听了，也拍手叫好。于是，他们第二天带着铁锤、钢凿，又来到中央之地，道谢一番，就按着浑沌的头，开始认真地敲打起来。两人干得气喘呈吁吁，汗流浹背，每天凿出一个孔。一连干了七天，总算大功告成了，谁知低头仔细一看，浑沌早就死了。

这同宋人拔苗助长一样，是不按照客观规律办事，凭借主观愿望妄加损益，破坏自然的可怕后果。

其原则之二是任贤使能，少加干预。君王处于尊位，“不忌刚长而能任之，委物以能而不犯焉，则聪明者竭其视听，知力者尽其谋能，不为而成，不行而至矣”（《周易注·临卦》），就可以收到无为而无不为效果。“不犯”就是不加干预。联系到现在转变政府职能、转换经营机制的实际情况，这个原则似乎更具有现实意义。

其原则之三是任其自然发展，少去折腾。“改革创新，变道已成，功成则事损，事损则无为，故居则正而吉，征则躁扰而凶也。”（《周易注·革卦》）创业改制之后，应该无为而治，不再躁扰，“任其自然而物自生，不假修营而功自成”（《周易注·坤卦》）。《老子》有句千古名言，叫做“治大国若烹小鲜”。静则全物之真，躁则犯物之性。烹煮小鱼，不能乱搅乱翻，翻搅则鱼碎烂；治理国家，不能胡乱折腾，折腾则国乱民伤。这就是所谓“躁扰而凶”。在这方面，我们的教训已经够惨痛了。

韩康伯引王弼的自然无为说，解释卦爻的变化和事物变化的原因，提出了“言变化则称乎神”的神化学说。认为八卦的运动、变化、推移，以及雷疾风行、火炎水润的变化，没有使之然者，即自然而然，“莫不自然相与为变化，故能既成万物”（《说卦注》）。“变化之道，不为而自然”，不知其所以然而然，所以称为“神”。“神”即万物的变化的根源，万物有形有象，神无形象可言，所以又叫做“阴阳不测”。天地万物变化的原因和动力神妙莫测，所以说，“言变化则称乎神”。那么，天地万物又是如何产生，如何变化的？韩康伯则引西晋玄学名士郭象（？—312）《庄子注》的独化学说加以解释，所谓“莫不独化于太虚，歟尔而自造矣”。万物都是在那里突然自生，突然自化，既不依人的主观意志为转移，也不受任何造物主的支配，此即“造之非我”、“化之无主”；而是按照自身固有的本性运动变化，此即“理自玄应”，“数自冥运”（以上见《系辞注》）。懂得了“独化”道理的人，无思无虑，不去追求什么所以然，其精神境界就可以坐忘遗照，淡然自若，与万物的变化合为一体。此神化学说，企图将郭象的崇有论中的某些观点，与王弼贵无论结合起来，解释《周易》中的“神”范畴，又将易学进一步玄学化了。

动息则静

“自然无为”说反映在动静观上，王弼则提出了“动息则静”的命题，以“寂然大静”为天地之心，万物运动变化的根本。他在注《彖辞传》“复卦”时说：复卦的卦义，是讲天地万物的运动变化复归于静止。之所以如此，是因为“动息则静”，运动总有静止的时候，说话总有沉默的时候，静止并不是来于运动，沉默也不是来于说话，有静止方有运动，运动终归于静止。天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其根本。寂然大静，方是天地之心。天地万物复归于虚静，即以至无或寂然大静为心，彼此就可以相安无事。否则，“以有为心”，即不能归于虚静，结果在运动变化之中相互争夺，便不能共存了，此即“异类未获俱存矣”。

此种学说，借《周易》宣扬《老子》“归根曰静”的观点，把静止看成是绝对的，是一种错误的理论。但认为运动总有静止之时，把运动和静止相互联系起来加以考察，重视静止在运动中的作用，则具有启发意义。运动和静止总是相互依存的，没有运动，就没有静止，没有静止，也就无所谓运动。相对静止是运动的一种特殊状态。没有相对的静止，事物就不成其为事物，人们也不可能认识事物的性质，从而把握事物，就什么事情也做不成。

一个人如果心不宁静，争名逐利，欲壑难填，那么，他心理上就总是感到不平衡，就不可能有愉快和幸福可言，更不能做出一番事业，对人类有所贡献。所以蜀相诸葛亮（181—234）临死前给他的儿子写了一幅对联，叫做“非淡泊无以明志，非宁静无以致远”。这与王弼所论是何等的相似。

一个君王或国家的领导者，如果不以虚静为心，总想扩张国土，囤积财物，贪得无厌，享乐无度，那么，就势必造成兵戈不断，连年征战，民不聊生，国无宁日，最后落得个国破家亡，死有余辜的下场。秦始皇扫六合，并天下，可谓称雄一世。但他统一天下之后，不知以虚静为心，安定天下，却发民戍边筑城，造陵墓，修皇宫，严刑峻罚，暴虐成性，焚书坑儒，寻药求仙，结果二世而亡。汉代秦立，清静无为，肖规曹随，与民生息，出现了“文景之治”的繁荣局面，为四百年大业奠定了根基。所以王弼鼓吹：“圣王虽大，以虚为主”；“息乱以静，守静以候”。

一个国家如果没有一个安定团结的局面，上下相恶，朋党相残，你争我夺，奸诈不断，今天一个运动，明天一个斗争，那么，就不能集中精力发展生产，搞好经济建设，使百姓安居乐业，达到国富民强。所以王弼以虚静为恒久的治国之道，所谓“静者，可久之道者也”（《周易注·恒卦》）。

“以无为本”的太极观

通过对《周易》太极观的解释，王弼最终引出了他玄学哲学的世界观，完成了“以无为本”的思想体系。他提倡“忘象以求意”，追求现象深处的义理。而在他看来，最高的义理不是别的什么东西，正是“无”。他主张“一以统众”，而万物何以归一？由于一就是“无”。所谓“万物万形，其归一也。何由致一？由于无也”（《老子注》四十二章）。他推崇的“自然无为”、“动息则静”说，也无一不体现着“以无为本”的思想。

前面说到，王弼在强调超越动静、语默的绝对静止的时候，已经把“无”作为“天地之心”，万物之本了。“天地万物，运化万变，寂然至无，是其本矣。”因其无，才有万象的存在，无是现象世界的根本。

王弼解释《系辞传》“大衍之数五十 其用四十有九”说：

演天地之数，所赖者五十也。其用四十有九，则其一不用也。不用而用以之通，非数而数以之成，斯易之太极也。四十有九，数之极也。夫无不可以无明，必因于有。故常于有物之极，而必明其所由之宗也。

这是以其一不用之“一”为太极。太极的内容是“不用”、“非数”，所以又叫做“无”。但它又是四十九之所以成为数并发挥作用，从而得出七、八、九、六之数的根据，此即“不用而用以之通 非数而数以之成”。“数之极”指揲蓍求卦只能以四十九数为其极限。数有形象，所以称为“有”，象征天地间一个个的具体事物。“无”作为世界的本原，不能用“无”来说明，必须凭借有形有象的具体事物显示其成就万有的功用，如同筮法中的“一”，总是通过四十九根蓍草及其数目的变化来显示自己的作用一样，这就是“无不可以无明，必因于有”。所以，要在个体事物的极限处，指明个体事物的由来及其赖以存在的根据。后来，韩康伯对此又加以发挥，明确肯定“太极”为无，所谓“太极者，无之称”，而天地万物是有，有生于无，有依赖于无。这样，通过其太极观，就建立起了玄学派易学“天地万物以无为本”的本体论思想体系。

韩康伯在《系辞传》注中，还通过对“一阴一阳之谓道”的解释，进一步阐发了这种理论。他认为，道无形无象，寂然无体，乃“无”的一种称谓，却是有形有象的器物（包括阴阳卦爻和阴阳之气在内）的根源。因为道无形象，处于阴阳的领域而无阴象，处于阳的领域亦无阳象，可是阴阳依靠道而形成成象，这就是他所说的“在阴为无阴，阴以之生；在阳为无阳，阳以之成”。也就是《系辞传》所谓“一阴一阳之谓道”。照此说法，“一阴一阳”并非又阴又阳，而是既无阴，又无阳，这就是道。道作为虚无实体，不仅是

一切有形之物的根本，也是阴阳二气赖以存在的根据。这就进一步宣扬了王弼“无也者，开物成务，无往而不存者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形”（《晋书·王衍传》）的玄学理论，从而完成了易学中“以无为本”的思想体系。

孔疏对王弼派易学的阐发

适应唐代政治稳定、经济繁荣的新形势，为在思想上加强对人民的控制，孔颖达奉唐太宗之命，主编《五经正义》，对东汉魏晋南北朝以来的各派经师的注释，进行了一次大总结，统一各家的说法，作为官方颁布的教科书。其中《周易正义》继承隋朝推尊王学的传统，采纳王弼和韩康伯注，并对二注逐句加以解释和阐发，被称为“孔疏”。但它并不唯王、韩之说是从，而是对各家的易学皆有所吸取和肯定，对王学进行了一番修正和改造。

孔疏不满意王弼派易学鄙视取象的偏见，所以，其对《周易》体例的理解和对卦爻辞的解释，既采王弼的取义说，不讲或很少讲互体、卦变、纳甲等，又主汉易的取象说，企图将二者结合起来，以纠王学之偏。孔疏提出：“不可定为一体”（《正义·象传》）；“不可一例求之，不可一类取之”（《正义·乾》），反对将《周易》的体例单一化、绝对化。认为卦名来于取象，但所取之象不一，或取之于物象，或取之于物象的作用或性质，或取之于人事，拟或取之于爻位，其

中既有实象，也有假象。而卦象就是对万物自然之象的模写。取象说乃《周易》的重要体例，与取义说可以并行不悖，相互补充。这是对王学的一种修正，表现了综合象数和义理两大流派的倾向。

由于在体例问题上融合两派观点，在易学哲学问题上，则以物象和义理相统一的观点，解释八卦和六十四卦的形成。认为八卦模拟自然物象，重为六十四卦亦模拟万物之象，同时又用来显示万物变通之理。并提出体用范畴，解释物象和义理的关系，即以象为体，以理为用。例如有天之体，则有刚之用；有地之体，则有柔之用。因为事物有体有用，所以八卦和六十四卦既备事物之体，又备事物之用；既备事物之象，又备事物之理。也就是说，物象乃义理的基础，卦义出于卦象。这种观点，显然是对王弼派“象生于意”，“得意而忘象”，“非忘象则无以制象”说的一种扬弃。

更为突出的是，孔疏继承和发挥了汉易的元气说，以阴阳二气解释《周易》原理，视其为天地万物形成和变化的本原，提出了一个以气为核心的世界观，力图扬弃王弼派“以无为本”的理论体系。这首先表现在关于“太极”范畴的解释上。

“太极”是易学中的一个十分重要的范畴。自两汉以来，或以太极为元气，或以太极为北极星神，或以太极为虚无实体，或以太极为天地，众说纷纭，争论不休。孔疏通过对《系辞传》“大衍之数”章和“易有太极”章的解释，也讨论了这个问题。就筮法说，孔疏以四十九根蓍草合而未分为太极；就哲学说，则以“天地未分之前，元气混而为一”为太

极，认为此混元之气分化，即有天地；天地生出金木水火，主管一年四季，并配以八卦，此即《系辞传》所说的“易有太极，是生两仪；两仪生四象，四象生八卦”。这就否定了王弼、韩康伯以太极为虚无实体的学说，同时也扬弃了《易纬》以太极为神和太极之前有一个虚无的“太易”说，从而使汉易中讲的太极元气具有了明确的原初物质的涵义。这是孔疏解易的一个贡献。

其次是对“道”、“器”范畴的理解。孔疏认为，凡有形的东西都可以称为器，凡是无形的东西都可以叫做道。器有形象，所以又称为“有”；道无形，所以又叫做“无”。但其无形，又包括尚未成形在内，凡未具备形质的东西也属于道的领域。如阴阳二气及其变化的法则，尚未成形，无形可见，相对于卦爻象而言，也可以称之为“无”，属于形而上的道。这是对“无”的涵义的新的理解。道与器究竟是什么关系？孔疏认为，虽然“凡有从无而生，形由道而立”，先有形而上的道，后有形而下的器，器依赖于道，有道方有器；但道为体，器为用，所谓“以无言之，存乎道体；以有言之，存乎器用”，体用相互联系，不能脱离器用，空谈道体，不能脱离国计民生的实际事业，空谈易道易理。这样，就借玄学派“有生于无”的观点，论证了阴阳二气乃《周易》的根本原理，并由此提出了以气为核心的世界观，认为气无形质，却是一切有形事物的本原。此种道器观，也显然是对王弼派易学的一种改造。在韩康伯看来，阴阳为气，无形而有象，称之为“气象”，属于形器即有的领域，是虚无

实体派生的东西，不能叫做道。而只有超乎形象之上的道，才是一切有形之物的本原。

再次，就是对“一阴一阳之谓道”这一命题所作的新解释。道称为无，阴阳二气没有形质，亦属于道的领域，那么，道和阴阳究竟是什么关系？孔疏以“自然无为”说解释道，认为道并非某种实体，而只是对阴阳二气的自然无为性质的一种称谓，这就是“无阴无阳乃谓之道”，用来解释“一阴一阳之谓道”。一所以称为无，因为无是虚无，表示太虚不可分割，没有彼此的差别。无就是自然而然无所作为。因此，它既不能造作阴，也不能造作阳。阴阳二气只是自然而有，不被创造，其生成万物也无所作为。这种品德或法则，就称之为道。所以说无阴无阳就叫做道。王弼派所讲的“一”、“无”、“道”、“神”、“易”、“虚无”等观念，也不过是自然无为性质的不同称号。但它们作为阴阳二气存在和生成万物的属性，不等于阴阳，也离不开阴阳。这种对“一阴一阳之谓道”的新解释，肯定了阴阳二气的永恒性，抛弃了以“道”或“无”为虚无实体的观念，使王弼派的易学逐渐从贵无论中摆脱出来。

总起来说，孔疏力求将义理和象数两大流派调合起来，从而对玄学派的易学理论进行了种种修正和改造，作了新的解释，重新肯定并发展了汉易中的元气说和阴阳二气说，宣扬了以阴阳二气为核心的世界观。这是孔疏对汉唐易学的一大贡献，对唐宋时期易学及其哲学的发展起了重要影响，成为由汉易向宋易过渡的桥梁。

第五章

两宋易学的兴盛

唐代后期，由于佛道二教流行，造成了许多难以弥补的社会弊端，唐文学家、哲学家韩愈（768—824）、李翱（772—841）等人极力推行排佛运动，宣扬儒家学说，企图恢复儒家的正统地位。宋王朝建立以后，适应强化中央集权统治的需要，在思想文化领域，又掀起了复兴儒家学说的热潮。一大批学者继韩愈之后，大讲尊王排佛，重新整理、注释、讲解儒家经典，宣扬周孔之道，被后人称为新儒家。从此，汉唐经学转入了宋学时期。宋学以复兴周孔之道为己任，又被称为“道学”。与此同相适应，古代易学的发展也进入了一个新的阶段，被称为宋易时期，宋易是就其形态说的，并不限于两宋，其解易的风气一直延续到清初，两宋则是宋易形成并逐步兴盛的时期。

宋学的特征之一，是以《六经》为载道之具，所以对儒家经典的解释，也注重探讨和阐发其中的义理，而不重视文字训诂方面的考证。此种学风，对宋易影响很大。因经以明

道，或明道以知经，强调研究《周易》经传中的哲理，或者通过对《周易》经传的解释，阐发自己的哲学体系，将《周易》原理高度哲理化，就构成了宋易的重要特征之一。宋明道学中的五大流派，即理学派、数学派、气学派、心学派和功利学派，都是同易学理论结合在一起的。

据《宋史·艺文志》著录，北宋解《易》的著作有六十多家。其中有著名的哲学家和思想家，也有著名的文学家和历史学家。但从现在流传下来的著述看，仍然可以分为象数学派和义理学派。象数学派的倡导者，始于北宋初年的隐士陈抟（？—989）。据说陈抟的易学有两个方面，一方面是“数学”，另一方面是“象学”。他把数学传给了北宋文学家穆修（979—1032），把象学传给了种放，以后又传至刘牧和北宋北海人李之才（？—1045）。刘牧推崇《河图》、《洛书》，李之才则宣扬卦变说。后来又传给了北宋道州人周敦颐（1017—1073）和邵雍，周敦颐着重讲象，提出了太极图说；邵雍着重讲数，提出了先天易学，被称为数学派。他们除继承汉唐易学以象数解易的学风之外，比较突出的是，提出各种图式解释《周易》原理，又被称为图书之学，成为宋代学术中的一大思潮。义理学派的倡导者，大概出于儒者胡瑗（993—1059）。胡瑗教授于苏州、湖州，后来又主持太学，著有《周易口义》，与孙复、石介一起被称为宋初三先生。其后传至程颐。与程颐同时的张载亦属于义理学派，但又不同于程氏易学。程颐偏重于取义，形成了理学派的易学体系；张载则偏重于取象，创立了气学派的易学体系，同邵

雍的数学成为鼎足之势。

南宋时期，程氏易学成为易学发展的主流。《程氏易传》“散满天下，家置而人有之”（《朱子语类》卷九十三）是知识界的必读之书。即使象数之学，也是通过程朱学派中的人物得到传播和发展的。如程颐的再传弟子朱震对象数之学的整理，朱熹的好友和学生蔡元定及其子蔡沉对《河图》、《洛书》学说的阐发。而传邵氏易的，或解说其图式，或流为术数，在理论上皆无建树。作为义理之学代表人物的杨万里（1127—1206），其《诚斋易传》发明程氏易学，却又深受张载易学的影响。表现了一种象数学派和义理学派相互吸取和相互影响的倾向。由于道学内部分化为理学和心学两大流派，其对易学原理解释，也分化为理学派易学和心学派易学，前者以朱熹为代表，后者以南宋哲学家杨简（1141—1225）为代表。朱熹站在理学派的立场，兼取义理和象数两派，集诸儒之大成，对北宋以来的易学及其哲学的发展，进行了一次总结，从而完成了建立理学派易学体系的任务。此外，还有以薛季宣和叶适为代表的功利学派的易学，既批判象数之学，特别是河洛之学，又批评义理派的易学观，在易学史上可谓独树一帜，但就其总的倾向说，亦属于义理学派。

黑白点《河图》、《洛书》的流行

根据现有的史料，河图一词的出现，最早是在《尚书·顾命》篇，其中说：

越玉五重：陈宝、赤刀、大训、弘璧、琬琰，
在西序；大玉、夷玉、天球、河图，在东序。

这是说，周康王登基大典时，殿堂内陈列着五组玉制的礼器，赤刀、大训等放在西侧；大玉、夷玉等放在东侧。河图同玉器并列，也是宝器的一种。据后人注解，赤刀是涂成金色的玉刀，大训是刻上先王训条的玉器。那么，可以推测，河图当是刻上图形的玉器。至于图是什么样子，就无从推知了。按郑玄注，“河图”之下有“洛书”二字。据此，关于河图、洛书的记载，最初在《尚书》中就有了。它们大概是一种文物成为帝王传位的宝器。

《论语·子罕》篇记载，孔子曾慨叹说：

凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！

这是说，凤鸟没有飞来，黄河里也没有出现图，我的事业就要没有希望了。这是认为，河图是一种祥瑞现象。

《墨子·非攻》中亦记载：

赤鸟衔珪，降周之岐社，曰：“天命周文王伐殷有国。”秦颠来宾，河出绿图，地出乘黄。

赤鸟，也即凤鸟。绿图，即篆图，带有文字说明的图。意思是说，周文王的时候，一只凤鸟叼着一块珪，落到周侯祭祀社神的庙堂上，上面写着：上帝命周文王讨伐殷商，统治全国。这时，殷朝的贤臣秦颠来投奔，黄河里出了带文字的图，地上出了乘黄马。这也是以河图为帝王受命为王的象征。所以《管子·小匡》称“河出图，洛出书，地出乘黄”，是过去人主受命的“三祥”。但是，河图、洛书同（周易）并没有什么关系。

直到战国时期成书的《易传》，大概接受了上述说法，才说：“河出图，洛出书，圣人则之。”（《系辞上传》）开始把河图洛书同《周易》联系起来。但《系辞传》并没有具体说明：河图洛书究竟是什么东西，“圣人则之”又去干什么。

大约和《易传》同时的《竹书纪年》记载：“黄帝五十年，大雾三日三夜，龙图出河。”《帝王世纪》又说：“河出龙图，洛出龟书。”据说，龙图是黄河龙马驮着的图，龟书是洛水神龟背上的书。这里，河图、洛书又变成了龙图和龟书。

一直到西汉末年，扬雄才把河图、洛书视为《周易》的来源。他曾作《核灵赋》，其中说：“大易之始，河序龙马，

洛贡龟书。”他的朋友刘歆则进一步以八卦解释河图，以（洪范）解释洛书，所谓“伏羲氏继天而王，受河图，则而画之，八卦是也。禹治洪水，赐洛书，法而陈之，《洪范》是也”（《汉书·五行传》）。在易学史上明确地说根据河图画八卦，这是第一次。然而，河图本身是个什么样子，刘歆还是没有讲出来。

同时或稍后，纬书流行，造纬者吸收了扬雄、刘歆的说法，编造了许多关于河图、洛书的神话。郑玄注《春秋纬》说：“河以通乾出天苞，洛以流坤吐地符。河龙图发，洛龟书成。《河图》有九篇，《洛书》有六篇。”在郑玄看来，《河图》、《洛书》又成了两种书籍，并以《周易》中的九、六之数说明河洛同《周易》的关系。

以上这些，就是汉代和汉代以前人所说的河图、洛书。但他们并没有拿出一个什么图，什么书来，说这就是河图，这就是洛书；也没有指出它们同卦象是什么关系。后来，魏晋隋唐的易学家们，也没有具体的说明，更没有用图式加以解说。一直到宋初的象数学派，方为河图洛书制定了黑白色的图式，用以说明《周易》的原理，从而形成了图书学派。

宋初隐士陈抟继承道教解易的学风，提出一些图式，用以代替文字解说《周易》。据传，他著有《龙图易》，龙图三变成为龙马负图之形，可以变出两个图式，即五行生成图和九宫图（参见第三章），但都称为“龙图”。刘牧传陈抟易学，作《易数钩隐图》，则对这两种图式加以区别，称五行生成图为《洛书》，九宫图为《河图》，并以黑白点（白点表

示奇数，黑点表示偶数）的图式表示，创立了河洛之学。录其图式如图 6 和图 7。

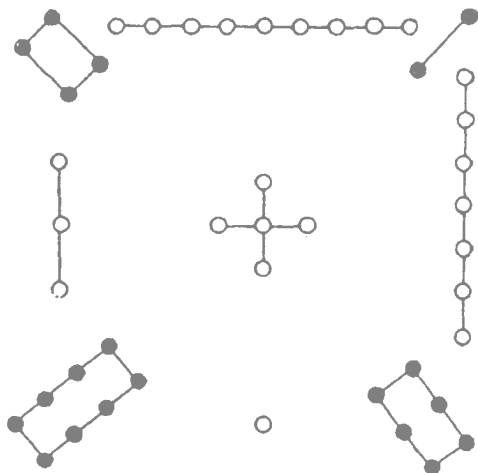


图 6 刘牧河图

刘牧提出《河图》、《洛书》图式，目的在于说明八卦之象的来源。卦象究竟是怎么来的？自《周易》产生以来，一直吸引着人们去进行追根溯源的探讨。从春秋战国时期开始，人们普遍认为卦象是物象的象征，卦象是模拟自然界的各物象画出来的。汉代人则把这种取象说发展到了极端。即使是数，他们也用物象加以说明，如“大衍之数五十”，京房说五十是十日、十二辰、二十八宿，马融说是太极、两仪、日月、四时、五行、十二月、二十四节气，荀爽说是八卦的

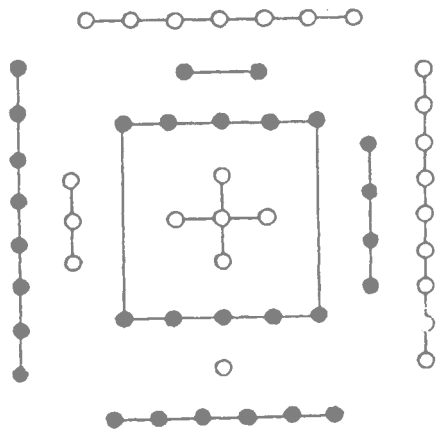


图7 刘牧洛书

四十八爻加上乾坤二用爻。王弼玄学派易学反对汉易的烦琐学风，排斥取象说，主张取义，但不大讲卦象来源问题。那么，这个问题到底如何解决？大概反汉易数之学的路子而行，刘牧就找到了数。

刘牧认为，卦象是由数产生的，没有数，《周易》卦象就失去了来源。这就是他所说的“形由象生，象由数设。舍其数，则无以见四象所由之宗”。所以，研究易数非常重要。而易数诸如天地之数、大衍之数、五行生成之数都包含在《河图》、《洛书》之中，其数目的排列和组合，便得出四象和八卦。因此，他的易学著作称为《易数钩隐图》。

他认为，《河图》之数的排列是：“戴九履一，左三右七，二与四为肩，六与八为足，五为腹心。”（《易数钩隐

图》)纵横数之和皆为十五,合于天地自然之数,并非后人所能伪造冒充的。此九宫所处的方位,也是五行生数和成数所处的方位,即一三七九阳数,分居四正位,九南一北,三东七西;二四六八阴数,分居四隅之位,二居西南,四居东南,六居西北,八居东北;五居中央。四正之数与四隅之数相配,即一六为水,二七为火,三八为木,四九为金,其中五配十为土。刘牧说,八卦就是由《河图》中的五行生成之数而来,“天一生坎,地二生离,天三生震,地四居兑”(同上),但是孤阴不生,独阳不发,所以各配以五行成数,则生乾、巽、艮、坤,共成八卦。

这是用《河图》中包含的五行之数说明八卦的来源。那么,为什么还要讲《洛书》呢?刘牧说,虽然河洛二图式皆体现了天地自然之数,但《河图》之数的四十五,中央土十之数毕竟未画出来,表示有其象而未成形;《洛书》之数为五十五,中五配土十之数,表示已成其形。《河图》示其象,《洛书》陈其形,意味着卦象以及万物的形成从微到著,由象到形,所以二者缺一不可。

由此看来,刘牧创造黑白点《河图》、《洛书》,是企图将汉易中的九宫说、五行说和《周易》的天地之数、大衍之数结合起来,以五行生成说说明《周易》的原理,从而提出一个世界图式,用来解释世界的形成和结构,此外并无更多的内容。至于说《河图》是上古时代黄河流域的雨量分布图,《洛书》是游牧时代的罗盘方位图,那只是现代人的比附而已。说这个发现是个人的体会和心得,未尝不可;说它

破译了千古河洛之迷，则未免风马牛不相及之嫌。

刘牧的《河图》、《洛书》学说，当时就有人反对，这就是北宋道安人阮逸。阮逸与刘牧同时，他反对刘牧的说法，又不好直说，于是就伪造了一个《关朗易传》。其中说：“（河图）之文，七前六后，八左九右”；《洛书》之文，九前一后，三左七右，四前左，二前右，八后左，六后右”。照此说法，五行生成图为《河图》，九宫图为《洛书》，以此与刘牧说相对抗。关朗字子明，是北魏时人。阮逸说王通的易学就来于关朗。王通是隋唐之际著名的儒家学者，唐代不少将相都是他的学生，名气很大。既然刘牧所说的河洛图式与关朗不同，当然就是错误的。

南宋人蔡元定（1135—1198）在朱熹的支持下作《易学启蒙》，就是根据伪《关朗易传》画了《河图》、《洛书》并指责刘牧“易置图书，并无明验”，掉换了两图的名称，却没有证据。其实，是阮逸为了对抗刘牧，才改掉了两图之名。但是，蔡氏所定的河

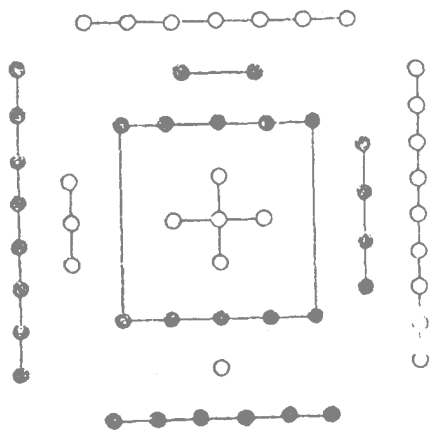


图8 河图

洛图式，由于以朱熹的名义载于《启蒙》和《周易本义》中，遂成为南宋以来流行的说法。现将《启蒙》所定（河图）、《洛书》示之于下 如图 8、图 9。

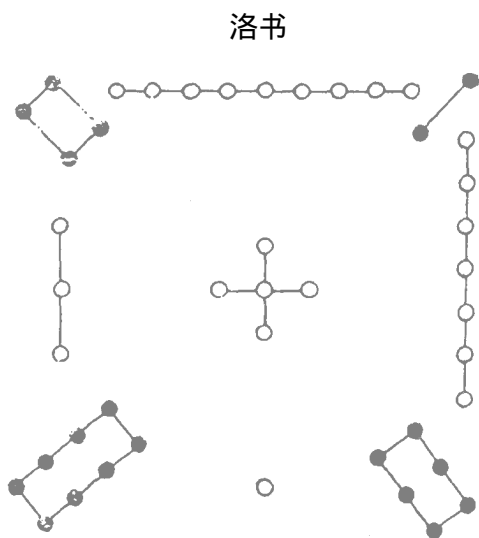


图 9 洛书

正当人们广泛传播黑白点《河图》、《洛书》之际 永嘉人薛季宣 (1134-1173) 倡导功利之学 反对空谈道义 断言龙马神龟之说乃无稽之谈，是昏君乱臣祸害天下的工具。他著有《艮斋浪语集》 其中一篇叫做《河图洛书辨》 里面说 汉代的讖纬之说虽然荒唐 不足深信 但其中《春秋·命历序》说《河图》是“帝王之阶，图载江河山川州界之野”，却是对的，不能抛弃。据此 所谓河图、洛书 不过是《山海经》、《禹贡》一类的文献，

上面记载着黄河、洛水流域的地名和物产。黄河之源出于神州之外，无法知其详情，所以仅用图示之，称为河图。洛水在九州之内，它流经何地，沿途有什么物产，人们都一清二楚，所以用文字记录得很详细，称为洛书。因此，《尚书·顾命》所说的河图，也就是周王朝的地图，是辨别各地物产，实行政治统治的文献资料。

后来，明清之际的著名思想家黄宗羲（1610—1695）作《易学象数论》，清初著名经学家毛奇龄（1623—1713）著《河图洛书原舛编》，坚持了与薛季宣大致相同的意见。概括地说就是，《河图》是关于黄河流域的地图，上面记载着山川河流，道路关隘，区划分界，类似《山海经》；《洛书》是洛水流域的地理志，记载着那里的风土物产，人口情况，类似《禹贡》一类的文书。而黑白点《河图》历史上一千多年一直未见，到宋代突然出现，是不足为信的旁门左道。至于后来又有人把《河图》说成是龙马背上的旋毛，把《洛书》说成是神龟背上的花纹，就更是荒诞不经了。

总结起来说，薛季宣、黄宗羲、毛奇龄的说法比较符合上古时代的社会情况，值得重视。

周敦颐的《太极图说》 和宋人的太极观

周敦颐是宋明道学的创始人。他精通易理，著有《太极

图说》、《通书》和《易说》通过对《周易》的解释，建立其哲学体系。

据说陈抟传有无极图，周敦颐受其影响，制作了太极图。南宋初年，朱震为宋高宗讲解经书，把周敦颐的太极图献给了朝廷。其图如图 10。

周氏于图之外还著有一篇《说》，用文字说明太极图所表示的道理，合称《太极图说》。

前一章说过，太极是易学中的重要范畴，汉唐以来多有论述。但《太极图说》不讲筮法，而直接论述宇宙演化的过程，以太极为阴阳二气混沌未分的状态。他认为，太极元气含有运动和静止的本性，太极动而生阳，动到极点就静下来；静则生阴，静到极占又动起来。一动一静，互为条件，循环不止；阴阳二气相分，天地就确立起来了。阴阳变化，相互配合，就生出水火木金土。五行之气顺序布署，一年四时就运行起来。阴阳五行巧妙结合，二气交感，万物就产生了。万物生生不息而又变化无穷。而人禀受阴阳五行中最精秀的气，成

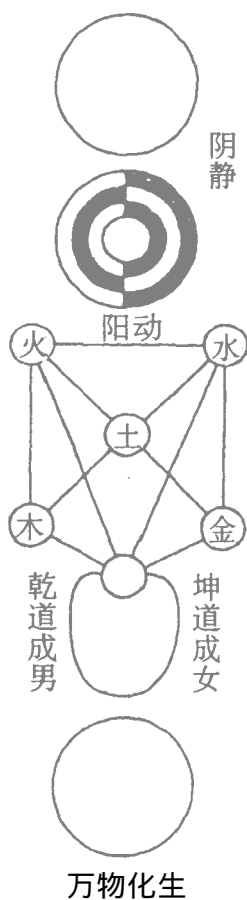


图 10 周氏太极图

为万物之中最聪灵者。因此，人应该把自己修养成一个道德完善的人。最后说，人若能懂得宇宙生化万物的法则，明白了生死的道理，即人的生命来源于二五之精，死后又归于阴阳五行之气，就达到了一种非常高尚的精神境界。

这就为儒家哲学提供了一个较为完整的宇宙论体系。承认天地万物的形成，经历了一个由元气到阴阳二气（形成天地），再到五行（形成四时），最后产生万物和人类的过程，进一步发展了汉唐易学中的太极元气说。但周敦颐又在“太极”之上安了一个“无极”的阶段，这就是《太极图说》的第一句：“自无极而为太极。”这又是宣扬虚生气说，没有摆脱（易纬）太易说和玄学派太极虚无说的影响。

周敦颐的《太极图说》，对宋人的太极观影响很大，引起了长期的争论。程颐曾受学于周敦颐，继承并改造了《太极图说》的思想。他以“理一分殊”解释“太极生两仪”，认为无极也就是太极，太极即道或理一。散为万殊则首先成为阴阳二气。事物千差万别，又统一于一理——太极。正如天上的月亮只是一个，而映在大海、急流、水溪、水盆或者杯水里的月亮，却多彩多姿一样。此即《易序》所说：“散之在理，则有万殊；统之在道，则无二致。所以‘易有太极，是生两仪。太极者道也，两仪者阴阳也。阴阳一道也，太极无极也。’”朱熹继承并发挥了程氏太极观，认为“太极者其理也”（《周易本义》）阴阳变易之理就是太极。太极之理没有形迹，所以又称为无极。无极表示太极之理是最高范畴，没有极限，并不是说在太极之先还有一个无极的阶

段，所以他对周敦颐《太极图说》作了订正，改第一句为“无极而太极”。

朱熹的太极说，有两层含义：就筮法说，认为“太极生两仪”是讲伏羲画卦的程序，太极指画卦的根源，“当其未画卦之前，太极只是一个浑沦的道理”（《朱子语类》卷七十五）。此理浑而未分，所以又叫做“一理”或“理一”。其中包含有两仪、四象、八卦和六十四卦之理，当其展开，就表现为两仪、四象、八卦和六十四卦，而太极又不离卦爻象，即存在于其中。正如树根生长枝干的生理，生出枝干花叶果实，又寓于枝干花叶一样。就其哲学意义说，太极指世界的本原，万物之所以存在的根据。“圣人谓之太极者，所以指天地万物之根也”（《朱子语类》卷九十四）。按照朱熹的说法，天地之间有理有气，理是生物的根本，气是生物的材料，任何事物都是理与气结合的产物，理为其性，气成其形，二者缺一不可，但从本原上说，理是气的根本。而太极作为“理一”，又是天地万物之理的全体，因此，太极又是天地万物的最高准则。依据此种理论解释周敦颐由“太极动而生阳”到“万物化生”的过程，阴阳、五行以至万物都是太极之理自身的展开或显现，没有一个时间上的先后顺序。展开之后，阴阳、五行以及万物之中又各禀有太极之理的全体，“人人有一太极，物物有一太极”，太极即在万物之中。太极与万物只是一种本体与现象的关系。从而将周敦颐（太极图说）的宇宙发生论转变成为宇宙本体论的体系。

邵雍与周敦颐不同，发展了陈抟易学的数学方面，着重

以数解《易》。他以太极为一，视其为各种象和数的根源。他认为，太极之“一”的本性是不动，动则生出奇偶二数。有二方有数的神妙变化，如二生四，四生八等。有了二、四、八等数，也就产生了阴阳刚柔爻象和卦象。有了卦爻象，也就有了天地、日月、星辰、水火、土石等个体事物。这就是《观物外篇》所说的“太极一也，不动生二，二则神也。神生数，数生象，象生器”。但个体事物并非不变，有成则有毁，有始则有终，最终又归于奇偶二数变化神妙莫测，此即“器则变，复归于神也”（同上）。那么，太极之一的内容又是什么？为什么它能够成为数的根源？邵雍认为是心，即所谓“心为太极”（同上）。此心指人心，特别是圣人之心。此心无思无为，不起念头，形如止水，一而不分。这种境界就是心的本性。不动之心又如何产生奇偶之数？由于邵雍《皇极经世》原书已经失传，在后人整理的本子中找不到明确的回答。但按照他的儿子邵伯温的解释，邵雍又以“一动一静之间者”为太极。一动一静之间，就是既非动又非静，尚无动静之分，这就是所谓太极，也即“心一而不分”的境界。当其发作，念头兴起，就是动；停顿下来，就是静。动则为奇数，静则为偶数。因为奇数为阳，主动，偶数为阴，主静。奇偶之数及其变化的法则就根源于此不动之心。视人心为奇偶之数的根源，这在易学史上还是第一次。此种观点，实际上是将易学的法则归之于人心的产物，所以邵雍又称他的先天学为“心法”，对后来心学派的易学产生了深刻影响。

张载吸收周敦颐的太极说，而又反对以虚无为实体，针对其“自无极而为太极”的说法，提出太极是宇宙的本原。他以太极为气，是包含对立的统一体。《易说·说卦》曰：“一物两体，其太极之谓欤”。太极自身包含两个方面，既不是一，也不是二，而是一中含两，即阴阳两个方面，相互联系，成为一体，所以才有气的运动变化，神妙莫测；阴阳两端相互对待，相互推移，所以气的运动过程变化无穷。这就是所谓“一物两体者，气也。一故神，两故化”（同上）。这种太极观，是以气为宇宙的本原，而气自身就包含着运动变化的性能，其根源就在于阴阳对立面的相互作用。这种观点，既反对了王弼派的太极虚无说，又反对了程颐以理为太极的学说，同时又是对周敦颐太极说的一种改造，从而以内因论的观点回答了气为什么能运动变化，解决了物质世界运动变化的源泉问题。张载的太极说影响很大。后来被气学派的易学家，如罗钦顺、王廷相以至王夫之所继承和发展。甚至于理学派的杨万里，象数学派的朱震，也深受其影响。

宋荆门人朱震（1072—1138）总结唐宋以来的太极学说，提出了自己别具特色的太极观。他认为，大衍之数的不用之“一”即是太极，此一为不动之数，是体；四十九数参与揲蓍成卦的过程，其变化引出七八九六，所以为用。但此太极之一，并非单一之数，而是四十九数的总合。其散开即为四十九。当其未散开时，包含有两仪、四象；当其散开之后，两仪四象又分有太极之数，太极并不因此而消失。这叫做“体用不相分离”，即体中含用，用中有体。四十九有数

可数，为显；一隐于四十九数中，为微，二者不相分离，这就是程颐所说的“体用一源，显微无间”。照这个说法，没有一个离开四十九数和两仪、四象、八卦而单独存在的太极，太极就在四象八卦之中，是四象八卦的根本；而四十九数以至两仪、四象、八卦和六十四卦，就是太极之一自身的展开。这就使太极范畴获得了本体论的意义。就世界观的意义说，他又吸取张载的学说，以混而未分之气为太极或太虚之气。太极是阴阳二气的根本，动则分化为阴阳二气，阴阳又分化为五行，阴阳五行之气运布于四时而生万物，天地万物又分有太极，太极作为阴阳之本又同天地万物不可分离。照此说法，天地万物乃太极未分之气自身的展开。此种太极观，又为气学派本体论的形成奠定了基础。

邵雍的数学派易学

邵雍一生的主要工作是解说《周易》原理，著《皇极经世》。其中既讲“数学”，又讲“象学”，但着重讲“数学”，发展了陈抟派易学的数学的方面，当时被称为“数学”。他以汉易中乾南坤北离东坎西的图式为先天图，乃伏羲氏所画，以汉易中离南坎北震东兑西的图式为后天图，乃文王之易，是伏羲易的推演。邵雍对这两类图式都有解说，但更推崇前者，以其虽无文字，却具阴阳终始之变，天地万物之理，是《周易》的基本原理，先于《周易》而有，所以其易

学又称为先天学。邵雍以其易学为核心，推演出一套哲学体系，特别是关于宇宙运动和变化的模式，预测未来的事变，从而创立了宋明易学中的数学派。

● 宇宙构成论

邵雍以数解《易》，认为八卦、六十四卦之象就来源于奇偶二数。按照邵雍的解释，太极为一，一本身不动，却含有动静之性，动则生出奇偶二数，分为阴一阳一两画；阴阳之上各分出一奇一偶，就成为太阳、少阴、少阳、太阴四象；这四象之上再各分出一奇一偶，就得出八卦。这样“一分为二，二分为四，四分为八”，就是《易传》所说的“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦”。以图示之如下：

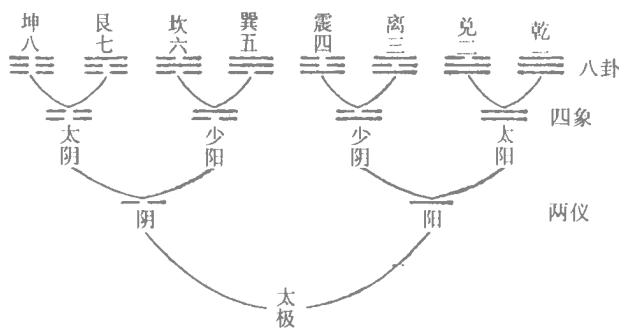


图 11 八卦次序图

八卦再一阴一阳地推演下去，“八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四”，便得出六十四卦。六十四卦再加以推衍，就可以达到无穷。后来，程颢称此法则为“加一倍法”，朱熹则称为“一分为二”法。

此种过程，既是八卦和六十四卦形成的过程，也是世界万界形成的过程。他认为，天生于动，地生于静；天分阴阳，地分柔刚；阴阳又分为太阳、太阴、少阳、少阴；太阳为日，太阴为月，少阳为星，少阴为辰，此即天之四象；柔刚又分为太柔、太刚、少柔、少刚，太柔为水，太刚为火，少柔为土，少刚为石，此即地之四体。由天之日月星辰又生出暑、寒、昼、夜，由地之水火土石又生出雨、风、露、雷。暑寒昼夜变化万物的性情形体，雨风露雷化育走飞草木，从而生出动植物；而人兼乎万物而为万物之中最聪明者。世界上天、地、人、物的基本现象就尽于此了。这种学说视天地万物的形成为类与种不断分化的过程，强调层次与类属的关系，既是讲宇宙发生的程序，又具有宇宙构成论的意义，这在古代哲学史上是少见的。

● 阴阳消长说

邵雍易学以探讨天地万物的运动变化和阴阳消长为宗旨。据说，《皇极经世》中制有伏羲八卦和六十四卦方位图，保存在朱熹《周易本义》中。其哲学意义，就是用来说明事物变化的规律，认为宇宙中的事物总是处于阴阳推移的过

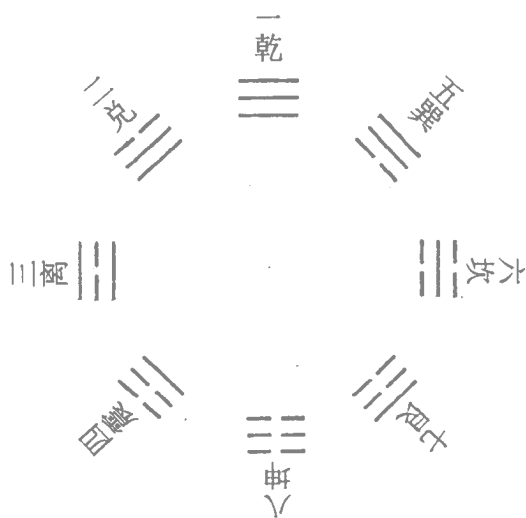


图 12 伏羲八卦方位图

程，没有永恒不变的东西。照邵雍的解释，伏羲八卦方位图（图 12）中，乾为天，左半圈由下而上表示阳气生长，辟户而始生万物；坤为地，右半圈由上而下，表示阴气增长，阖户而收藏万物。离为日，起于东方；坎为月，生于西方。天地阖辟，形成春夏秋冬；日月出入，形成昼夜长短，晦朔弦望。也就是说，一年四季天地万物的生成变化乃阴阳互为消长的过程。将此图加推衍，就导出了六十四卦方位图（图 13）。

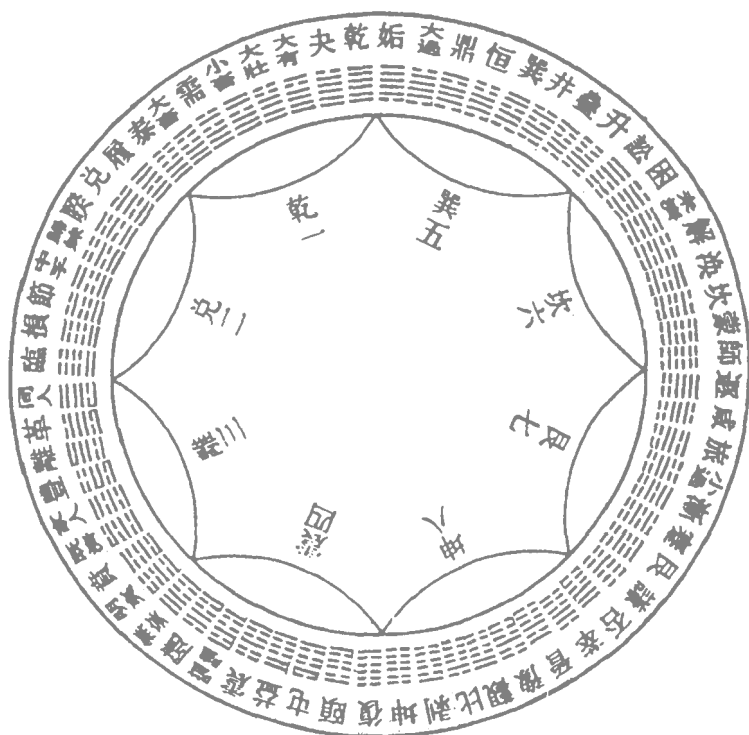


图 13 六十四卦方位图

此图左半圈从复卦到乾卦为阳长阴消的过程，右半圈从姤到坤即阴长阳消的过程。复卦表示一阳长，至临卦表示二阳生，至泰卦为三阳生，大壮为四阳生，夬卦为五阳生，至乾卦为六阳生，乾为阳极盛，表示一年四季中万物的极盛时

期。其次为姤卦表示一阴生，至遁卦表示二阴生，至否卦为三阴生，观卦为四阴生，剥卦为五阴生，至坤卦为六阴生，坤卦为阴极盛，表示一年节气变化的终结。以后复卦一阳复生，新的一年又接续而起，如此循环无穷。阴阳消长是宇宙间一切事物发展变化的普遍规律。所以他有一则《首尾吟》说：“物盛物衰随气候，人荣人瘁逐推移。无边新月有时待，水上落花何处追。”（《击壤集》）

● 天地有终始

既然阴阳消长是宇宙的普遍法则，那么，用它来说明人类和宇宙发展的历史，就必然会得出天地的存在也是有终始的结论。《观物外篇》说：“易之数，穷天地终始。或曰，天地亦有终始乎？曰：既有消长，岂无终始？”意思是说，在现在的天地未产生以前有天地，现在的天地毁灭以后，也还有新的天地出现。这所谓天地，指宇宙。整个宇宙中的事物都是有始有终，有生有灭的。我们这个世界毁灭了，另一个世界又诞生了，整个宇宙就是众多世界生灭连续的过程。

在《皇极经世》中，邵雍为我们现在的这个天地，也就是现在的这个具体世界作了一个年谱，称为一元消长之数。这个年谱用“元”、“会”、“运”、“世”计算时间。天地自始至终为一元，一元十二会，一会三十运，一运十二世，一世三十年。一元共计十二万九千六百年。在现在天地的历史中，“天开于子，地辟于丑，人生于寅”。天体形成于第一会

子会，大地形成于第二会丑会，人类与万物生于第三会寅会。到第六会巳会，正如一日中的巳时，人物达到极盛状态，人类社会发展到盛世，即唐尧时期。唐尧即于此会的第三十运中的第九世兴起。到第七会午会，人类社会开始衰微，从夏、商、周一直到北宋，都处于这个时期。到第十一会戌会，万物都归于灭绝。到第十二会亥会的末尾，这个天地也就终结了。若将这段历史纳入上述“六十四卦圆图”所表示的公式中，则这个天地也是始于“复”而终于“坤”。整个世界也处于消长生灭的过程。这个天地终结了，另一个天地又将照此公式重新开辟。其中的人、物亦重新生长，重新毁灭。这就是《易传》所说的“穷则变，变则通”。如此循环，以至于无穷尽。

其中人类社会的历史，也像春夏秋冬一样，邵雍把它分为四个阶段：皇、帝、王、霸，也即四种政治类型。三皇的特点是“以道化民”，此时崇尚自然，无为无事；五帝的特点是“以德教民”，此时崇尚谦让，先人后己；三王的特点是“以功劝民”，此时崇尚政治，纠正不正；五伯（霸）的特点是“以力率民”，此时崇尚争夺，重利轻义。战国七雄，汉唐以后，都不过是霸政的余绪，一代不如一代。

● “以物观物”

依据阴阳消长的法则和天地有终始的理论，邵雍又提出一种“以物观物”的人生观。他反对以主观成见观察事物，

而主张从物的观点冷静客观地观察事物，这就是《观物内篇》所说的：“不以我观物者，以物观物之谓也。”他认为，观物不能用眼去看，也不能完全依靠心的思维，而要根据“理”来观察事物。只有懂得了宇宙演变的规律，以此冷静地观察事物的变化，承认阴阳消长有其必然性，既不以心伤物，又不以物伤心，一切变易都视为风花雪月、过眼去烟。有了此种境界，就能从生死荣辱，一切情欲的牵累中摆脱出来，获得一种高尚的乐趣。所以他的解《易》著作又称为《观物篇》。

邵雍写了许多诗文，抒发自己的情怀，展现此种冷眼观物的人生哲学。他把自己住的地方自诩为“安乐窝”，其《安乐窝中吟》有这么两句：“安乐窝中职分修，分修之外更何求。”（《击壤集》）所谓“职分”就是探讨天地万物运动变化的规律，写作《皇极经世》书，解说（周易）原理。他以此为一生根本职责和最大乐趣，此外于世无求。另一首《打乖吟》说：“安乐窝中好打乖，打乖年纪合挨排。重寒盛暑多闭户，轻暖初凉时出街。风月煎催亲笔砚，莺花引惹傍樽罍。问君何故能如此，只被才能养不才。”（同上）“打乖”有“取巧”之义，实际上是指他冷眼观物，不以生死荣辱动其心性的人生乐趣。这首诗，反映了作者在当时风云变幻、利欲泛滥、世风日坏的社会中，是如何安排自己的生活的。冬夏多闭户，春秋常出街。风霜雪月催促奋发写作，鸟语花香招引对酒赋诗。虽然混迹尘世，却能高趣逍遥。一个人有了高尚的精神境界，无私心，去利欲，行直

道，任至诚，就能随时随地，无论贫富贵贱，顺逆利害，都能乐在其中。

气学派易学的创立

北宋气学派的易学，始于宋初思想家李觏（1009 - 1059）他吸收汉唐易学中的阴阳二气说，用来解释《周易》中的象和数，解释八卦的卦义，成为宋明易学中以气解易的先驱。张载则进一步发展了孔疏和李觏解易的传统，但又反对以老庄玄学观点解释《周易》原理，对汉唐以来的阴阳二气说作了一次批判的总结，建立了以气为核心的易学体系，从而创立了气学派的易学，在易学及其哲学史上具有划时代的意义。

● 《易》为君子谋

易学史上的易理学派，解释《周易》经传，都注重其中的人道教训之义。王弼（易注）偏重人事，以人类的社会生活解释卦爻象的变化和卦爻辞的内容。宋易中的义理学派正是发扬了这一传统。李觏、欧阳修把《周易》看作是经世之学；从胡安定《周易口义》到程颐的《程氏易传》，既讲天道又讲人事，也视《周易》为经世济民的治国之书。张载则更加明确地提出“易即天道而归于人事”的说法，认为《周

易》一书乃圣人依据天道，即阴阳二气变易的法则和过程，为人类制定的行为规范，从而使人知道应该做什么，不应该做什么，正确处理人事问题。“天道”指自然之理，“人事”指人事之功。前者是对自然哲学的理论探讨，后者是对人文精神的价值追求。而“归于人事”，说明张载更重视《周易》的价值层面，也就是说，《周易》是一部规范人类行为的教科书。

依据此种易学观，张载又提出了“《易》为君子谋，不为小人谋”（《横渠易说·系辞下》）的新思想。在他看来，《周易》中的每一卦，都是教导人们如何培养君子的品德，只有具有道德修养的人才有资格依据《周易》占验未来之事，而道德败坏的小人不能从中得到好处。所以张载在其《易说》中，尽量从道德修养的角度解释卦爻辞，并经常援引《四书》中的文句加以解说，把卦爻辞看成从事道德修养的格言。这是张载解《易》的一大特色。

任何一个社会都有它的道德规范和行为准则，用来维系它的和谐与稳定，促进它的繁荣与发展。道德往往起着法律所不可替代的作用，而成为法律的补充。而价值观念渗透于人类生活的一切方面，并成为人的行为的灵魂。张载视《周易》为人类道德生活的依据，强调提高人的道德境界，高扬人文价值理想，在当时无疑是具有积极意义的。这对于在深化改革、扩大开放的新形势下，在商品经济大潮的冲击下，如何加强精神文明建设，提高全民族的素质，也具有重要的借鉴作用。

● 无形而有象

为了说明卦爻象和所取之物象的特点，张载提出了“无形而有象”说。“形”指大小方圆等形状或形体，“象”指刚柔、动静等性能。就六十四卦说，其卦画有形可见，为形；其性质有阴阳，有吉凶，为象。就八卦所取之物象说，艮为山，离为火，坎为水，有形可见为形；巽为风，震为雷，风雷无形却有象。总之，凡未成形或无形的事物，张载皆归之为象。有象者不一定有形，如昼夜寒暑之象，吉凶进退之象；有形者必有象，如鸡之形有飞之象，地之形有生物之象。有形的事物，肉眼看得见，可以称为显或明；无形的事物，肉眼看不见，则可以称为隐或幽。虽然无形，但有象，并非归于虚无，所以不能说它是无。这就是《易传》只讲“知幽明之故”，而不讲有归无的道理。

张载说的无形而有象的领域，在哲学上主要是指气而言。所谓“凡象皆气也”（《正蒙·乾称》），“有气方有象，虽未形，不害象在其中”（《易说·系辞下》），以此论证一切客观存在的事物都是由气构成的，世界统一于物质性。张载认为，气同万物的关系，如同水凝为冰，冰释为水一样，气聚则为万物，气散则万物消灭又复归于太虚，太虚是气的本来状态，没有一个虚无的世界。气有聚散而无生灭，万物之生灭不过是气聚散的不同形式。这就肯定了气的永恒性，也否定了佛道两家区分有无，以无为有的根本的学说。

由于强调气无形而有象，并非虚无，张载又对气范畴作了新的界说。认为，凡可以说有刚健、柔顺、运动、静止，有广度深度即占有空间的，都是气。气作为万物的本原，并不是水蒸气、云气一类的气体，它具有某种抽象的性质，但又不失其物质性“皆可名之为象”。这就丰富和发展了古代哲学中关于气的概念，表明对于气这一范畴的理解进一步深化了。

● 气之生即是道是易

既然万物的生灭是气聚散的不同形式，那么，万物的运动和变化过程，也就必然是气化的过程。因此，张载又以阴阳二气相互推移的法则，解释万物的形成和变化的规律。

他认为，气是无形的，但总是聚散屈伸、生生不已，由无形转化为有形之物，又由有形转化为无形之气。这种生生不已的自然变化过程，就是道，也就是易。此即“气之生即是道是易”（《易说·系辞上》）这种气的运动变化就一阴一阳的相互推移说，叫做“道”；就阴阳变易神妙莫测说，叫做“神”；就其变易而无穷尽说，叫做“易”。道、神、易并非三个东西，而是说明气运动变化的不同名称。道指气化的过程，神指气运动变化的本性，易指气化过程的无限性。一阴一阳相互推行，永不停止，卦爻象和天地万物的变化过程也就尽在于此了。这就是《易传》所说的“一阴一阳之谓道”。也就是说，阴阳二气的对立和相互推移，是一切事物

形成和变化的根源，所以说“天地变化，两端而已”（《正蒙·太和》）。在气化的过程中，总是一阴一阳，两者相互渗透，相互牵制，缺一不可，此即“相兼相制，欲一之而不能”（《正蒙·参两》），这就是事物发展变化的规律。

● 刚柔之本立则不眩惑

事物变化的过程总是两端，不可能只有阳而无阴，也不可能只有阴而无阳。其所谓“两端”，不仅仅是指阴阳二气，也包括虚实、刚柔、动静、聚散、屈伸、胜负等性质，两就是对立。对立的两个方面既相互依存，又相互推移，乃一切事物及其变化的根本。这就是《易传》所说的“刚柔者立本者也”。

因此，张载认为，必须从对立面的双方观察事物的变化，方不被表面现象所迷惑。此即“本立则不为见闻所转，其闻其见，须透彻所以来，乃不眩惑”（《易说·系辞下》），“所以来”即事物变化过程的根源，指刚柔之本。也就是说，只有把握了一阴一阳这一事物变化的根本规律，不偏于一个方面，才能在纷繁变化、复杂多端的客观世界面前保持清醒的头脑，立于不败之地。这种观点，对于人们观察事物和处理自然及社会的各种问题，具有方法论的启迪。

春秋时期，越王勾践卧薪尝胆，最终打败吴国，报仇雪耻，靠的是两个精明强干的谋臣——范蠡和文种。当越国灭吴之后，范蠡从刚柔对立统一的观点看问题，知道吴国覆灭

了，若不及早脱身，可能会有被迫害的危险。于是不辞而别，到它国经商去了。后来竟成了一个大富翁，自称陶朱公，安适地度过了晚年。当他在齐国隐居的时候，秘密地给文种写了一封信，以“飞鸟尽，良弓藏”、“狡兔死，走狗烹”为训，劝说文种早日离开勾践。文种不懂得以对立的观点看问题，不了解自己之所以受重视，完全是因为有强大的吴国存在，所以未能听从范蠡的建议，最后在越王勾践的逼迫下自杀了。这个历史故事从正反两个方面证明，张载从对立面的观点观察事物的提示，是相当深刻而机智的。

● 顿变与渐化

由于一阴一阳的相互推移，整个世界都处于永无休止的气化过程之中。天地万物又是如何运动变化的？张载认为，事物的运动变化有两种形式，即显著的、急迫的变化和细微的、渐缓的变化，所谓“变言其著，化言其渐”（《易说·系辞上》），区别了变与化。但是，急迫的变化也是逐渐形成的，也包含有化的内容。

区别变和化，并不始于张载。汉唐的《易》注中已经谈到了事物变化的两种形式。孔颖达以变为不明显的变化，以化为显著的变化，称为“渐变”和“顿化”，“变谓后来改前，以渐移改谓之变也。化谓一有一无，忽然而改谓之化”（《周易正义·乾》）。张载不满意这种说法，反其意而用之，似乎较为合理。张载的著变与渐化说，对朱熹产生了重

要影响。

朱熹吸收张载的学说，认为阴阳在流转的过程中，存在“化”和“变”两个阶段，提出了渐化和顿变说。自阴而阳，忽然变化，故谓之变；自阳而阴，渐变消磨，故谓之化。化是渐渐化尽，以至于无；变则骤然而长，自无而有，又称为“顿断”。但是一阳不是顿然便生，突然而成，而是有一个渐化的过程。小雪节之后，阳气一日生一分，到十一月半，冬至之时，一阳始成。这正如怀胎之时，十月方成个儿子。就是说，阴阳的消长必须经过渐化即量的积累过程。照朱熹的说法，渐化即量变，顿变相当于现在所说的质变。对立面的转化要经过量变的过程。不显著的变化逐渐积累，达到一定程度，才会发生显著的顿变。

这种学说，是对客观世界量变质变规律的初步概括。合抱之木，生于毫末；九居高台，起于累土；千里之行，始于足下；冰冻三尺，非一日之寒；百里长堤，溃于蝼蚁之穴；子杀其父，臣杀其君，非一朝一夕之故；星星之火，可以燎原。张载、朱熹上升到理论高度，以渐化和著变说对此加以探讨，对人类智慧的发展，无疑是一个贡献。

● 穷神知化说

“穷神知化”是《易传》提出的一个命题，指圣人把握万物神妙变化的最高境界，所谓“穷神知化，德之盛也”，属于认识问题。在易学史上，并未被易学家视为重要的理论

问题，而张载却特别重视这个命题，在其《易说》和《正蒙》中加以详尽的阐发，并作了一种新的解说。

张载所说的“神”，主要是指气运动变化的本性，“化”指气运动的过程。穷神知化就是认识和把握气化的法则和过程，达到与神化合一的境地。这既是圣人的主要事业，也是圣人的最高境界。但真正做到穷神知化，并不是一件容易的事情。

那么，如何才能达到“穷神知化”的最高境界呢？张载提出了两种途径或阶段，即入神和存神。“入神”就是进入神化的境地，指对神化的理性认识。其前提是精心钻研事物的义理，并对其融会贯通。义理有深有浅，穷理达到精深之处，以至于穷尽了事物的本性，认识到天下万物皆由一气所化，则进入神化的境地。“存神”指人的精神暗与神化合一的境界。这种境界是平时从事道德修养、破除私心杂念的结果，德盛仁熟，自然而然，不是殚精竭虑所能勉强求得的。一旦达到了这种最高的道德修养境界，就能存神顺化，忘掉一切物累，不计较个人生活中的利害得失，甚至连生死问题也不牵挂，生则尽人事，勤勉作为，死则得安息，复归于气，表现了一种乐观主义的人生观。

照张载所说，实际上是以“入神”为认识问题，以“存神”为道德修养问题，把“穷神知化”最终归结为道德修养问题。这是道学家们所共同探讨的一个中心议题。所以张载的“入神”说，后来被道学家解释为道问学，其“存神”说被解释为尊德性，对宋明时期的易学和哲学都起了重要影

响。

理学派易学的完成

程颐是北宋易学中义理学派的代表人物。他既不同意刘牧河洛之学，又拒绝学习邵雍的数学派易学，而发扬了王弼以来以义理解易的学风，但不赞成以老庄观点解释易理。他坚持以儒家学说，特别是《四书》中的观点，解释《周易》经传，提出“理”或“天理”为易学的最高范畴，解释（周易）的法则，从而为宋明理学派的易学及其哲学奠定了理论基础，同张载的易学一样，在易学史上具有划时代的意义。而朱熹作为宋代的理学大师，在易学上也继承和发展了程氏易学的传统，并以此为骨干，融合宋易各家之长，建立起一个庞大的易学体系，完成了建立以理为本的哲学本体论的任务。

● 《易》本卜筮之书

汉代以来，易学史上对《周易》的解释，都是经传不分，以传解经，并将《周易》一书逐渐哲理化了。到了宋代，易学家们将《周易》视为讲哲理的教科书，特别是《程氏易传》，以“理”或“天理”解易，提出“易周尽万物之理”的命题，把《周易》看作是讲事物变化的规律，并以此

规范人们行为的书。这样，就使《周易》作为占筮典籍的本来面貌被湮没了。朱熹在欧阳修易说的影响下，重新研究了（易经）和《易传》的关系，对程颐的易学观既有所吸取，又有所抛弃。他将经和传看作是既有区别又有联系的两部著作：经是占筮的典籍，没有什么深刻的意义；传是后人的著述，企图从中讲出一番道理。认为从经到传有一个发展的过程，即由占筮吉凶到讲说哲理的过程，从而提出了“易本卜筮之书”的论断。但又认为卜筮书中隐藏着天下事物之理，需要后人加以揭示和阐发。

依据这种易学观，他对于《周易》卦爻象和卦爻辞的解释，都着眼于占筮之事和吉凶之由，企图恢复其本来面貌。他与蔡元定合著《易学启蒙》，也在于介绍有关占筮的基本知识，帮助学易者了解《易》本为占筮而作。即使对《易传》文的解释，他认为也不能脱离卦爻象和卦爻辞，不能脱离占筮之事，否则便会流于虚诞和主观臆度。由此又认为，读《易》之法，不仅要区别文王之易与孔子之易，还应该将后人解易同孔子之易区别开来，各家自有各家的道理。

这种观点突破了以往经传不分的传统观念，不仅区分了经和传，而且区分了《易传》和易学，既强调了《周易》一书的本来面貌，又不因此否定《易传》和历代易学的价值，是朱熹的一大贡献。不幸的是，朱熹这个意见并没有受到人们的重视。

● 《易》只是个空的物事

《周易》既然是卜筮之书，卦爻辞所讲的又是有关吉凶之事，人们又如何从中揭示出所隐藏的义理？程颐曾经说，不能只把卦爻辞所讲的具体事件，只看作一件事，而要“假象以显义”，“因象以明理”。朱熹对此加以发挥，提出了“《易》只是个空的物事”的说法，视《周易》为一个空架子。他认为，《周易》和其它经书不同（《诗》、《书》、《春秋》）等经书中所说的其人其事，都是实有其事，一件事便是一件事，有其事方有其文。可是，《周易》卦爻辞所讲的具体事，不能限定在某件事上，而是借此事说未来之事，显示那一类事物的义理。因为所说的事件不专指某人某事，如说龙非真龙，乃假借虚设之辞，只是空说个道理，所以可以套入许多具体的事物，推测未来的事变。比如屯卦六三爻辞说：“打猎没有虞人加以引导，必然陷入林中不能解脱，所以君子不去穷追不舍。”此爻所表现的理是，遇事不能贪求，贪求乃“取吝之道”。有了这个道理，许多事物如打猎、求官、谋钱财等等，都可以套进去适用。这样，三百八十四爻就可以包括天下万事，没有穷尽了。

这种观点强调卦爻辞的抽象意义，要人们去体会其中所蕴涵的义理，正如中国画强调其中的风骨神韵，画《岁寒三友》，让人体会松梅竹的坚韧不拔一样。只要把握了义理，就可以处万事应万变，得心应手，动而常吉。实际上这是以

卦爻象和卦爻辞为表现一类事物之理的形式或符号，视《周易》三百八十四条爻辞为三百八十四条抽象的公式，可以代入一切具体事物，如今人所说的《周易》是一部宇宙代数学。这样，便将《周易》一书的内容更加抽象化和公式化了。这是理学派解易的一大特色。

●体用一源，显微无间

为了说明理和卦爻象或物象的关系，程颐提出了“体用一源，显微无间”的命题。认为一卦之义理是无形的，通过卦象或所取之物象方能显示出来。理无形，隐藏在事象背后，深而幽隐，故为“至微”。象有形可见，显露在外部，故为“至著”。但理与象是同一事物的两个方面，理是本体，象是作用，有其体便有其用，体用不容分离，无所谓先后，理与象融合在一起。这就是“体用一源，显微无间”（《易传序》），这种情况又被称为“事理一致，微显一源”（《遗书》二十五）。没有脱离事象的“理”，也没有脱离理的事象，事象是理自身的显现。

朱熹依据此种原则，讨论了太极本体与万物（见本章第二节）、理与事的关系问题。认为从理这一方面说，理为体，事象为用，体中 useful，理中有象，举其体而用之理已具，此即“体用一源”；从事象这一方面说，事象为显，理为微，理又存在于象中，即事而理之体可见，此即“显微无间”。虽然体用一源，显微无间，但二者却有精粗先后之别，理精

而事粗，理先而事后，所以说：未有事物之时，其理已具；有其理则有其事与之相应。这也就是他所说的：“未有天地之先，毕竟也只是此理，有此理便有此天地。若无此理，便亦无此天地，无人无物，都无该载了。”（《朱子语类》卷一）最终导出了理在事上或理在事先说，以此论证理为事的本原。

体用一源学说，是以物象为其本质的表现形式，把现实事物视为其概念的体现或化身，认为万事万象皆依其理而存在，从而建立起以理为万物之本的本体论体系。

二程经常讲“气象”，即人的气质、精神、风貌，就是这种学说的具体体现。一个人要有骨气，一支军队要有士气，一个民族要有志气，一个国家要有民气。其一举一动都表现着他本身的“气象”。人们常说，细微之处见精神，正是这个意思。日本人喝茶讲究茶道，赏花讲究花道，习武讲究武士道，也是受这种学说的影响。一个团体，一个企业，或者举办一次活动，做一件具体事情，都应追求一种基本精神，有了这种精神，它在各个方面都会表现出来，久而久之，就会形成一种风格，成为一种无形的力量。朱熹有诗说：“问渠哪得清如许，为有源头活水来。”程朱易学所提倡的这种学说，将启迪人们去不断地追求和探索事物之所以存在和发展的内在根据。

●所以阴阳者是道

卦爻象和物象的变化都是其理的体现，此理归根到底就是阴阳变易的法则。这一法则是从哪里来的，为什么事物会有阴阳及其变易，阴阳的根源究竟是什么？程颐通过对“一阴一阳之谓道”这一古老命题的解释作了回答，辩论了理与气的关系问题。他认为，道和阴阳是有区别的，阴阳属于气的领域，气是有形的，不能称为道。因为有形可见，阴阳之气又归于器的范围，是形而下者，而道则是形而上者，是阴阳之所以成为阴阳的根据或本质，即阴阳之理。这就是所谓“一阴一阳之谓道，道非阴阳也，所以一阴一阳，道也”（《遗书》三）；所以阴阳者是道也（《遗书》十五）。然而，道既为阴阳之理，又不能脱离阴阳而存在，二者乃道体器用的关系。这是以阴阳二气为其所以然之理的显现，宣扬理为气之本体的世界观，从而揭开了宋明理气之辩的序幕。

朱熹吸收程颐的理气学说，将“所以阴阳者是道”阐发为太极之理，进一步发展了理学派的本体论。他以程氏学说解释“一阴一阳之谓道”，认为阴阳是气不是道，只有使阴阳成为阴阳的阴阳之理才是道。此阴阳之理，就是太极。太极之理与阴阳二气关系也是“体用一源，显微无间”的关系，理为体，气为用，理气不相分离，在时间上没有先后之可言。但理为形而上的道，气为形而下的器，道比器更根本，所以理为气本，是气之所以为气的根据。有阴阳之理，

方有阴阳之气，阴阳之气又体现阴阳之理，太极之理依旧还在阴阳里，理又在气中。二者既有区别，又不相分离，理显现为气，气依赖于理。这就完成了建立理学派本体论的任务。

这种学说企图在阴阳之上再找一个比阴阳更高层次的依据，以之为道，也即所谓“理”或“天理”，就从世界观的高度，为儒家的理想人格、最高修养境界和伦理道德学说提供了理论的根据。

● 贞下起元

程颐探讨了阴阳二气及天地万物运动变化的过程和法则，承认阴阳二气同时存在，二者屈伸往来，消长相因，总是处于相互依存和相互推移的过程，没有绝对静止之时。阴阳二气及其动静既无开始，亦无终结，流转无穷，所谓“动静无端，阴阳无始”（《易说·系辞传》）这是卦爻象变易的过程和法则，也是天地万物变化的规律。此种学说，肯定了阴阳二气运动变化和对立面转化的永恒性，对后世产生了深远影响。

朱熹进一步发展了阴阳无终始的学说，将理学派的阴阳观概括为交易和变易。交易指阴阳相互对待，相互渗透；变易指阴阳流行，即相互推移或转化。关于阴阳对待，他认为万事万物各分阴阳，一事一物又各有其阴阳。如人分男女，一人身上又各有血气，血阴而气阳。如此阳中有阴，阴

中又有阳，阴阳交错对待，层层渗透，此即“阴阳各生阴阳”（《朱子语类》卷六十五）。关于阴阳流行，他认为，阴阳的推移只是一气之消长，即一气自身转化的过程，长处为阳，消处为阴，并非阴阳二气互相代替。这种阴阳流行的过程既无开头，也无终结，总是阳了又阴，阴了又阳，循环不已。但此过程可以分为不同的阶段：从天道说为元、亨、利、贞，从四时说为春夏秋冬。比如稻谷种在地里，萌芽是元，生出禾苗是亨，开花长穗是利，结籽成实是贞。成熟的稻谷又萌芽复生，以至循环无穷，正像春夏秋冬四时往复，无始无终一样。这就是朱熹所说的“贞了又元”（《语类》卷六十八），后来被称为“贞下起元”，南宋诗人陆游（1125—1210）的两句诗：“山重水复疑无路，柳岸花明又一村。”经过元、亨、利，到达“贞”的阶段，好像山重水复没有路了，可是转了一个弯，贞下又起了元，就“柳岸花明又一村”，别有一番景象了。朱熹认为，任何事物的变化都经过这四个阶段，一年的变化如此，一日一时的变化过程也是如此。整个宇宙就是这样一个阴阳二气相互流转、连续不断的无穷过程。现在这个天地之前，自有一番天地，这个天地毁灭了，一个新的天地又重新兴起，如此生生不已，没有穷尽。

可以看出，理学派的阴阳学说，肯定物质世界处于一个永恒的变化和对立面转化的过程，同时又承认无论如何转化，阴阳二气作为世界构成的要素，不被创造，也不消灭，丰富和发展了古代的阴阳变易学说，对中国辩证思维的发展

作出了自己的贡献。

引史证《易》风气的流行

引史证经，汉易已开其端，借历史事件或历史人物的遭遇说明（周易）卦爻辞的意义。但汉唐人解《易》，所引历史事件不多。宋易中的义理学派，由于重视王弼注以明人事的传统，常以历史人物的事迹解说卦爻辞，遂使引史证《易》渐成风气，在社会上广泛流行起来。

宋人引史证《易》，由倪无隐写成的《周易口义》实开其先河。程颐曾追随胡瑗游于太学，二人相契极深，引为知音。他所著的《程氏易传》，继承胡师的此种解易学风，专以出处进退立论，常用历史人物和历史事件解释卦爻辞的义理。如以武则天篡夺君位解释“坤卦”六五爻辞“黄裳元吉”；以“舜之征有苗，周公之诛三监”，“秦皇汉武，穷兵诛伐”等古代帝王用兵之事解释“蒙卦”上九爻辞“不利为寇，利御寇”等等。至南宋李光的《读易详说》，作于贬谪之所，专以君臣关系为言，偏重于引史证经。而杨万里作《诚斋易传》则“多引史传以证之”（《四库总目提要》）更泛滥于六十四卦、三百八十四爻之中。

杨氏《诚斋易传》以《程氏易传》为依据，发扬其解易的学风，进一步阐发了程颐易学的思想，也属于易理学派。所以，宋代书肆曾将此书与《程氏易传》并刊发行，称为

《程杨易传》。其对各卦、各爻义理的解释，几乎都引历史事件或历史人物的言行加以论证，以说明《周易》乃圣人研究社会人事变易法则的书。诸如解释“乾卦”体现君主的刚健之德，则引汉元帝柔仁好儒，唐文宗优柔寡断，而逐步导致汉唐亡国的历史教训作为论证；解释九三爻辞则引蚩尤、后羿、王莽、董卓篡上骄下，自取灭亡，曹操、司马懿篡位而不知警惕，魏晋王朝短命的历史，阐明其义理；解释“坤卦”则引汉吕后、唐武则天专权而汉唐倾危，魏司马懿、东晋刘裕专权而魏晋亡国的历史，说明阴必从阳的道理。

此种解易风气，实际上是把历史人物的活动看成是吉凶消长之理的体现者，视《周易》经传为总结历史经验教训、正确处理君、臣、民三者关系，借以安民治国，顺利进行各种社会活动的教科书，体现了义理学派的易学观。后来李杞著《用易详解》，则更加明确标示以史证易的特别用意。这样，引史证经之风大倡，就进一步增强了《周易》一书在经学史上的地位。

朱震对象数学的整理和解说

朱震是南宋象数学派的代表人物，也是一位易学史家。他曾为宋高宗讲解《周易》，著有《周易集传》，附有《易图》和《易丛说》，对两汉以来的易学流派，以及北宋以来易学的发展都作了探讨，初步整理和解释了汉易的卦气、纳

甲、五行、飞伏、互体和卦变等说，尤其推崇卦变和互体两说，并从理论上作了较为详细的阐述和辩解，企图恢复被王弼所分裂的象数之学的传统。

朱震认为，卦变说是《周易》的正统，所以古人讲解《周易》原理，没有不讲变易的。《周礼》说三易“其经卦皆八”，而别为六十四卦，是讲卦变说；《左传》记载“所谓之某卦者”，即变卦说，是讲卦变；孔子作十翼，《彖传》讲刚柔往来，《系辞》讲刚柔相易，《说卦》讲乾坤父母卦生六子卦，也都是讲卦变。所以孔子之后解说（周易）的人，也多主卦变说。如京房的八宫卦变为六十四卦说和飞伏说，荀爽的乾升坤降说，虞翻等人的旁通说，李之才的卦变说等等。甚至宋易中义理学派的程颐、张载也都讲卦变。即使王弼竭力排斥卦变说，实际上注解《周易》也用卦变，可以说是“终日数十，而不知二五”。那么，为什么讲解（周易）不能离开卦变呢？朱震以体用范畴对卦变说作了理论上的解释。一卦六位是其体质；爻象上下往来，变化于六位之中，是其功用。卦画奇偶之象合一，体质与功用同源，体用相资，其变化即无穷尽。离开了“用”，则无变易可言，也就无所谓《周易》。也就是说，卦变说乃卦爻象变易之用的集中体现。

朱震推崇卦变，是为了引出互体，通过互体解说《周易》。他认为，互体是汉易的传统，但也有长期的历史，可以追溯到春秋时期，《左传》周太史为陈侯占卦，即讲互体。王弼虽然讥讽互体，可是他注解“睽卦”六三爻辞，以自初爻至五爻成困卦之象，也是用互体。唐代崔憬以“中爻”为

二三四五爻，就是京房所说的互体。总之，为了从卦变说明卦爻辞的意义，不能不讲互体。对于互体说的内容，朱震的解释比汉易更为广泛，除汉易所说的二至四爻、三至五爻为互体卦之外，其上下二体也是互体的形式，甚至这些卦象背后隐伏的对立卦象，也可称为互体。这样，互体的范围进一步扩大了，就可以更加灵活地对卦爻辞加以比附。

朱震讲卦变、互体的目的，是为了更好地贯彻汉易的取象说。因此，他不仅认为八卦所取之物象不能抛弃，进一步探讨了《周易》取象的体例，而且为取象说提供了一套理论。他说，一卦之象乃一卦之体，《周易》书就是以卦象为其结构的。伏羲设卦本来是教人观察卦象，用来推测吉凶，后来的圣人如文王，忧虑一般人的智力不足以观卦象而知吉凶，不得已而系之以卦爻辞，用来明确地告诉卦象的吉凶。象又分为卦象和所取之物象，即奇偶爻位之象和天、地、雷、风、水、火、山、泽等物象。而王弼由于排斥物象而排斥卦象，进而离卦象而求义理，是完全错误的。据此，朱震又对《说卦传》中的取象说详加注解和考证，对汉易以来的取象说作了一次总结。

由于坚持取象说，并受张载和程颐二家的影响，朱震一方面以气解释太极，在哲学上终于导出以气为世界本原的结论，成为南宋气论哲学的阐发者；一方面又发挥了程颐的“体用一源”说，为宋明哲学中气学派本体论的形成奠定了基础。其对汉易和北宋以来象数之学的整理和解说，不仅为象数派易学提供了一套理论体系，也具有一定的史料价值，

对清代汉学家研究汉易和图书学派的演变，起了很大影响。

心学派的易说

心学派的易学肇始于北宋哲学家程颢（1033－1107），奠基于南宋哲学家陆九渊（1139－1193），而其大弟子杨简（1141－1225）著《杨氏易传》和《己易》，则发展出一套易学体系，成为宋易中以心性解《易》的代表人物。

杨简以人心为其易学的最高范畴，认为圣人作《易》系之以辞，就是发扬人的道心，《易》之道即人之心。所以，他解释六十四卦的卦爻象和卦爻辞，以及《彖辞传》、《象辞传》、《文言辞传》，皆以人心为主，略其象数，视《周易》为心性修养，提高人的道德品质的教科书。由于强调易理即人心，杨氏又发挥了陆九渊的“乾坤一理”说，提出“乾坤一道”说，宣扬卦爻名殊而道一，否认事物之间本质上的差别。他认为，坤乃两画之乾，乾乃一画之坤，乾坤两卦从表面上看，分阴分阳，但这只是形式上、名义上的差别，而实质上并无差异，这就是所谓“乾坤一道”，“乾坤之实，未始不一”，乾道之外不再另有一个坤道。乾坤如此，八卦、六十四卦，以至于三百八十四爻莫不如此，都是“名殊而道一”，卦爻虽异，却并无本质上的区别。其道之所以为一，是因为事物的变化皆出于吾心之变化，天地万物皆在吾心之中。以道心观之，天地万物并无差别。人们看到事物的差

别，那是由于意识加以区别而造成的干扰，“人惟意动而迁，自昏自乱自纷纷”（《杨氏易传·睽卦》）。此种学说追求卦爻象和事物的同一性，从而否认事物之间的本质区别，最终又将事物的差别归于人心的产物，以人心或道心为事物的本原，充分体现了心学派解《易》的特色。

杨氏之所以以《易》道即人心，以卦爻象和事物的变化与差别出于人心，其理论思维的根源在于不区别天和入。因此，在天人观上，又提出“天人一致”、“天人一本”、“三才一体”等命题，作为其易学的基本原则。他认为，天人不分彼此，人心即是天道，天道不在人心之外，所以天地万物的变化也就是吾心的变化。天之清明出于我心性之清明，地之博厚出于我形体之博厚。天地日月，四时万物以及卦爻辞莫不出于我心之性。这就是他所说的，“天，吾之高；地，吾之厚；日月，吾之明；四时，吾之序；鬼神，吾之吉凶”（《杨氏易传·文言》）。《周易》及其所讲的天地变化之道不过是我之本心的放大。物我一体，内外合一，不容分割。这是对陆九渊“宇宙即是吾心，吾心即是宇宙”的进一步了挥，实际上是认为人心可以支配客观世界的变化，是天地万物、万事万理的总根源。这就将心学派的观点引向了以自我意识为核心的本体论，即心本论，对宋明哲学的发展，尤其是王阳明一派哲学的发展起了重要影响。

功利学派的易说

南宋功利学派的代表人物是薛季宣、陈傅良、叶适和陈亮。他们作为儒家学者，同样推崇《周易》，以其为阐述事物变化原理和君子进德修业学问的经邦济世之书。由于在学术上提倡研究与国计民生息息相关的问题，反对空谈哲理，此学派在易学上着重研究了道器关系问题，提出道不离器说，同程朱学派展开了辩论，为其道义不离事功的功利主义原则提供哲学依据。可以薛季宣和叶适为其代表。

薛季宣吸收程颐体用一源说解释道器关系，以道为体，以器为用，体用不能分割，道器也不容分离。他认为，道为形而上，器为形而下，二者虽然有区别，不能称器为道，但道却不远离事物，而常存在于形器之中。作为无形的道，如果离开有形的器物，就会无所适从。只有愚昧的人，才将道与器分割，离器而言道。他批评离事言理，离器求道是“空无之学”，认为虽然不能说它毫无所见，但对处理事务并无用处；这种学说不懂得道器不二，实际上是既不懂得器，也不懂得道。洒扫应对，虽然是形而下之事，礼仪之一，但形而上的道即寓于其中，这就是古人所说的“道无本末”，不能以道为本，以器为末。照薛季宣所说，道器不二，不相分离，但重点是讲道不离器，道即在形器之中，并非独立自存的东西。

南宋哲学家叶适（1150—1223）进一步发挥了薛氏的道不离器说，认为“其道在于器数，其变通在于事物”。先王之道是通过器物流传下来的，其器物丧而不存，或残缺不全，其道也就暗而不明了。因此，要发扬先王之道，必须考察其形器，此即“欲折衷天下之义理，必尽考详天下之事物而后不谬”（《水心别集·进卷·大学》），否则必然流行于空谈。他的结论是：“物之所在，道则在焉。”（《习学记言·皇朝文鉴一》）道作为抽象的东西，虽然不固定在某一物体上，但却不能脱离个体事物而存在，“道虽广大”，“而终归之于物”，物在则道在，道不离物，二者不容分割。

功利学派的“道在物中”、“道不离器”的学说，不承认脱离个体事物而永恒自存的道，没有放之四海而皆准的抽象原则，对程朱派的理本论是一个沉重的打击。他们强调事物的原则和规范不能脱离有形的个体和具体物象，道德修养的最高境界不能脱离实际生活和实践的效果，反对道学家们脱离国计民生而空谈道德性命的说教，对于我们贯彻实事求是的思想路线，发扬理论联系实际的优良传统，反对教条主义，克服注重理论争论而忽视实践探索的错误倾向，也有重要的启发意义。

第六章

元明易图学的流行

元明两代是宋易深入发展的时期。元朝建立之后，由于统治者大力提倡儒学，规定科举考试科目以朱熹注为标准答案，程朱理学遂成为官方的经学。明代又颁布《周易大全》和《周易大全》，标志着宋代的经学即宋学终于代替了汉唐经学《五经正义》，成为占统治地位的学术形态。就易学说，朱熹的《周易本义》则成为官方认可的权威性典籍。元明两代先后出现了一批注疏《周易本义》的著作，如元代胡一桂所著《易本义附录纂疏》和《易学启蒙翼传》，以《本义》为宗，取（朱子文集）和《朱子语类》中讲易理者作为附录；取儒家各派与《本义》相合的易说作为纂注，并于《翼传》中解说朱熹所肯定的象数之学。其子胡炳文又著《周易本义通释》，其学生董真卿著《周易会通》，也都阐发朱熹的易学。明朝胡广奉明成祖之命所编《周易大全》，即以胡氏所著为蓝本，并抄录诸儒易说，断之以程朱之义而成。《周易大全》的颁布和流行，意味着程朱派易学，特别是朱熹易

学取得了统治地位，产生了巨大影响。但是，由于唯程朱易学是从，实际上成了资料性的汇编，学术上并无多大价值。

由于朱熹易学并不一概排斥象数之学，元明两代，河洛之学和邵雍的先天易学皆有所发展，颇多创新。元明两代的象数之学提倡以象解易，因而提出了各种各样的图式，解说（周易）原理，逐步形成了易图学。易图学是宋代图书之学的新发展。自宋初陈抟开始以图式解易以来，经过宋元到明代，此风愈演愈盛。明代易图学的流行，标志着象数之学发展的高峰。此派易学还同当时的自然科学知识结合起来，或援引天文、地理、物理、医学和算学知识解说其易理，或以象数法则总结自然科学的成果，成为古代自然科学理论思维的阐发者。元初道教大师雷思齐继承刘牧、邵雍的易学传统，推衍出许多图式，以九宫图为核心解释《周易》原理，主有数而后有象，是数学派解易的代表。而俞琰、张理和肖汉中等人，虽然也以图式解易，但主有象而后有数，又发展了象学的传统。到了明代，象学一派则成为象数之学的主流。此派易学不仅主取象说，而且兼论理和数，同程朱派的取义说展开论争。著名易学家来知德即其代表人物。其后方以智父子解释《周易》经传，继承了象学的传统，又吸收了数学派的观点，对元明以来的象数之学作了一次总结，使象数之学发展到了高峰。

相反，元明义理学派的易学则相对薄弱。元代的义理学派特别是理学派，解释《周易》经传，大都因循程朱教义，不敢有所异同。到了明代才敢于有所非议，尤其是气学派的

代表人物，对程朱易学公开进行了抨击。著名经学家蔡清（1453—1508）因受张载和薛瑄易说的影响，第一次提出对朱熹易说应有所异同，主理象合一，批评了朱熹离气言理的观点，试图将理学引向气本论的道路。在他的影响下，罗钦顺进一步提出理气为一说，公开批评朱熹的理本论，逐渐从理学派中分化出来，成为气本论的倡导者。其后，黄佐在罗钦顺的影响下，进一步批评了朱熹的理先气后说，并且以太极为气，提出了理气无先后说，完全是对理学的背叛。而后，明代哲学家王廷相（1474—1544）、王夫之全面阐发了气论哲学，对宋明易学及其哲学的发展作出了杰出贡献。由于明代心学的流行，易学中的心学派也有所发展。他们以心解易，以内心的修养方法和精神境界解释《周易》卦义象和卦爻辞，从而建立起心本论的易学体系，可以湛若水和王畿为代表。心学派也援引禅宗教义解释《周易》经传，禅宗中的一些人也以易释禅，又形成了禅宗易学，成为明代心学派的一个支流。

吴澄与象学

吴澄（1249—1333）是元代大儒，也是著名的易学家，著有《易纂言》和《易纂言外翼》。其注解《周易》经传文，多本朱熹之义，并不属于象数学派。但由于受象数学派的影响，对象数之学颇感兴趣，并支持象学的观点。如黄泽著

《易学滥觞》，专以象学为本，吴澄为之作序，极为赞赏。因此，他的易学也深入探讨了象数问题。

吴澄认为，《周易》的内容取决于象，“牺皇所画之卦谓之象，文王所名之卦名谓之象，彖辞卦辞泛取所有之物亦谓之象”（《易纂言外翼·自序》），所以，他所注的《易纂言》主取象说，将每卦的卦爻辞都分为两部分加以注释，一层为“象”，一层为“占”。如其注“乾卦”卦辞说：“三画皆奇之卦名乾而象天。……元亨，占也。……利贞，占也……”注九二爻辞：“见龙在田，象也……利见大人，占也……”据此，《四库总目提要》评论说：“澄为《纂言》，一决于象，史谓其能尽破传注之穿凿”，认为与程朱易说不尽相同。其《易纂言外翼》又有《象例》一文，专门探讨《周易》所取之物象，分为上、中、下三篇，上篇言取象于天和取象于地者，中篇言取象于人者，下篇言取象于物者，包括动物、植物、服物、食物、用物及色彩、方位、时日、名、数等等，是十二篇专文中最为详备的一篇。他还对河图洛书，邵雍的先后天方圆诸图以及卦变、互体等说都做了解释。足见其对象数之学，尤其是象学的重视。

由于主取象说，他又以天地阴阳之气解释阳奇阴偶卦画，从而在易学哲学问题上讨论了理气关系问题。他取朱熹说，认为所谓易，即阳奇阴偶互相更换而为四象八卦；所谓太极，即主宰一阴一阳相易之理。但又反对将理气区别为两个实体，以为太极之理并不脱离阴阳二气。“太极与此气非有二物，只是主宰此气者便是。非别有一物在气中而主宰之

也（《宋元学案·草庐学案》）。这就扬弃了朱熹“理与气决是二物”或“二物浑沦”说，并以此种观点解释了《易传》“一阴一阳之谓道”的命题。据此，又在哲学问题上阐发了理在气中说，认为自未有天地之前，至既有天地之后，一切存在的现象只是阴阳二气。此阴阳二气本只是一气，分而言之，则称为阴阳。就阴阳之中再细加区分，则为五行，然而五行即是二气，二气即是一气。气之所以能够如此，是因为有理为之主宰。但所谓理并非别有一物在气中，只是作为气的主宰而已。所以说“无理外之气，亦无气外之理”（同上），理气不相分离。此种观点，实际上是不赞成理先气后说。他进一步分析说，“理在气中，原不相离”（同上），老子却以为先有理而后有气，而张载、朱熹只是批评他的有生于无之说，其实“无”字是指“理”而言，“有”字是就“气”为说。这就以“理在气中”说反对了老子以来的“有生于无”说，扬弃了朱熹理先气后的理论，也克服了张载只讲气而忽视理的理论缺陷。

总之，吴澄易学虽然不属于象数学派，但由于受象数之学的影响，深入研究了象数问题，其所提出的以象解易的原则，表示了元代易学的新倾向，从而对程朱派的易学，特别是朱熹的易学哲学有所修正，对元代象数学派颇有影响，并成为明代理学向气学转化的先驱。

张理对《太极图说》的解释

张理是吴澄后学。他继承北宋以来图书学派的传统，效法刘牧、邵雍、朱震等解易的学风，以各种图式解说《周易》原理和卦爻象的意义，企图将《河图》、《洛书》、《太极图》、先后天图等糅合起来，提出一个以阴阳五行为间架的世界模式，用来解释世界的变化过程及其法则，成为元代数数之学的代表。

张理的象数之学十分推崇《河图》、《洛书》，以其为世界的基本模式。在其易学著作（《易象图说》）中，他提出了许多易学图式，解释《系辞传》和《说卦传》中的有关词句，其中最重要的图式为《河图》和《洛书》，因为图书乃八卦之象的根源。因此，他首先解释了陈抟的《龙图序》一文。认为龙图三变之后，形成两个图式，即五行生成图和九宫图，前者为《河图》，后者为《洛书》，如天圆地方相互配合而成世界一样，二者缺一不可。《河图》主天象，为体；《洛书》主地形，为用。体立而用行，天地之数相交乃成八卦。《河图》之数效法天象左转，乃浑仪历象之所由制；《洛书》之数自右分布，效法地之方，乃封建井田之所从出。方圆二图相互包含，天地万物的变化也就皆在其中了。值得注意的是，张理还将邵雍的先后天二图式纳入河洛二图之中，认为乾南坤北的先天八卦方位来于《河图》，离南坎北的后天八

卦方位来于《洛书》，并以此解释世界。这是宋易中图书之学的进一步发展。

为了将《河图》、《洛书》和先后天说糅合在一起，张理突出解释了周敦颐的《太极图说》，并以周氏太极图统率其它图式，制定了一个宇宙形成和世界结构的模式。他认为，周敦颐的《太极图说》全文，是对《系辞传》“易有太极”章的解释，既是讲卦象形成的过程，也是讲天地万物形成的过程。据此，他提出了许多图式，解释《太极图说》。其《易象图说内篇》有太极生两仪之象，两仪生四象之象，四象生八卦之象，《外篇》有太极图，三才图，五气图，七始图等图象，对此加以解说。阴阳奇偶，四象八卦，阴阳五行之气，五行生成之数，河图洛书图式，先天后天图式，天象日月生辰，地象山川草木，以及所成就的各种功业纳入其中。在《易象图说外篇》又将四象八卦图式分列为八种：四象八卦六节图，四象八卦六位图，四象八卦六体图，四象八卦六脉图，四象八卦六经图，四象八卦六律图，四象八卦六典图，四象八卦六师图。并分别配以天时气候，人体结构，儒家经典，音乐声律，国家官制，军队编制等等，作为世界万物构成的模式。

这些图式表明，就卦象的形成说，从太极到八卦，乃从一到二三四五六七八九连续增加，由简单到复杂逐渐展开的过程，并体现着奇偶二数相反相成的法则。就世界观的意义说，太极为一气混而未分，从太极到六十四卦，即元气自身分化为阴阳五行之气，进而形成天地万物的过程。万物各具

五行之气，又都归结为阴阳二气。这样，其太极图说，又成了以阴阳五行为间架的世界构成的理论。整个世界，包括自然界和人类社会的各个方面，依阴阳五行的关系，形成一个相互联系的多层次的系统。这种联系，既存在于河洛二图式中，又存在于先后二天图式之中。河图与先天图表示时间上的联系，如一年四季的变化；洛书与后天图则表示空间方位的联系，如地理区域的划分。处于其中的个体事物，分别属于某一个层次，又按照阴阳五行的关系相互影响。通过张理的解释，周敦颐的《太极图说》又获得了世界模式和宇宙系统论的意义。这是张理易学的一个重要贡献。

尤其值得指出的是，张理还援引（黄帝内经）中的阴阳五行学说，解释其易学图式，说明人类的生理结构同天地之象和气候变化的联系，以及生理结构之间的内在联系，将医学知识同易学结合起来。如前面所说的四象八卦图式，其中有三个图式就是用来解说人的形体和生理结构的。四象八卦六位图（图 14）配以人形体，乾为首，坤为腹，震巽为股肱，坎耳离目，艮鼻兑口。四象八卦六体图（图 15）配以五脏六腑，则两仪为上顶下间，阳为背脊，阴为膺胸，刚为尻骶，柔为少腹，乾至巽为腰，震至坤为脐，离为心，坎为肾，兑为肺，艮为肝，其中宫为脾。四象八卦六脉图配以人体六脉，则两仪为君火和寒水，天象中的六象配手之三阳三阴，即阳为太阳，乾为少阳，兑为厥阴，阴为少阴，离为阳明，震为太阴；地象中的六象配足之三阴三阳，刚为太阳，巽为少阳，坎为厥阴，柔为少阴，艮为阳明，坤为太阴等

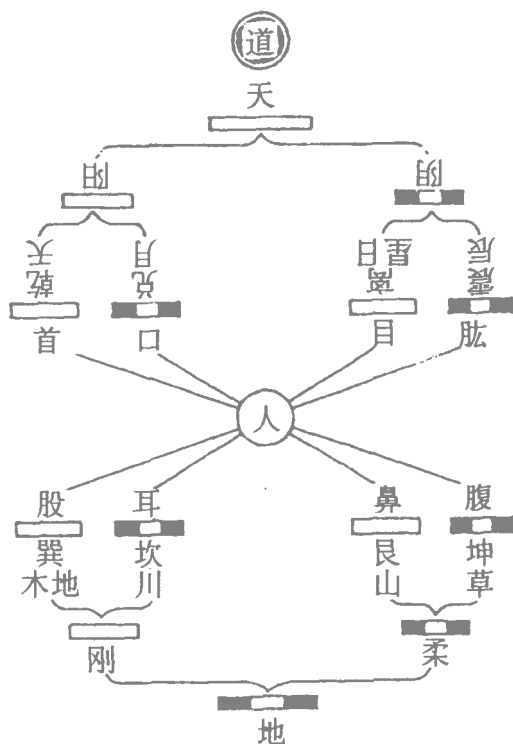


图 14 四象八卦六位图

等。以此揭示人体同天地气象、四时变化及饮食起居的联系，说明健康和疾病的原因。此种解释，表现了医易结合的新倾向，对后来医学以《周易》图式解释生理和病理起了一定影响。

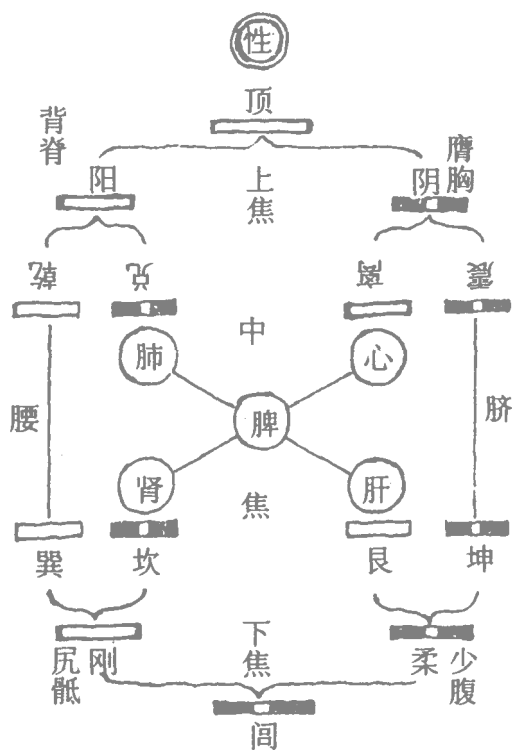


图 15 四象八卦六体图

理学派易学向气学派的转化

明代理学派的易学，从明初开始，内部就存在着分歧，后来逐步尖锐化，到明代中期形成了理学和气学争论的高潮，从而推动了明代理学派易学向气学派易学的转化。程朱理学派中的人物，从薛瑄经蔡清到罗钦顺、黄佐，通过对朱熹易学的注疏主和论，逐渐从理学体系中分化出来，成了气本论的倡导者。

薛瑄（1389—1464）是明初理学大师。他没有专门解易的著作，但所著《读书录》主要谈易学哲学问题，通过对程朱易学，特别是朱熹《太极图说解》的解说，对程朱派的理学观点，有所扬弃，有所发展，成为明代理学向气学转化的先驱。

薛瑄十分推崇易学，视《周易》经传为讲世界本原及其运动变化规律的典籍，所谓“易为性命之源”，《周易》所讲的阴阳二气的变化就是天地万物和人类形成与变化的根源，其理即存在于阴阳二气的交错往来之中。要求人们研究易学，不仅要注意书本上的学问，还要研究《周易》之外的易理，即天地自然之易，因为易书之易是对天地阴阳之理的模写。因此，他虽然属于义理学派，却对周敦颐的《太极图》、邵雍《皇极经世》的先后天图以及河图洛书之学，都作了赞扬和肯定，认为这些著作或图象，对天地自然之易皆有所发

明，不能轻视。

由于受张载的影响，他认为天地万物都是气化的产物，宇宙间充满了气，其聚散变化，滚滚日新，永无穷尽，所以万物生生不息。而理作为“气之所以然”，即气的本性或本质，气运动变化的根据，就存在于气之中，理与气不相分离。理气合而为一，浑然无间，有则俱有，不可以分先后。理气只有精粗、本末、显微之分，而无先后之别。如果认为理在先，气在后，理便没有着落处而成为悬空之物。而朱熹所说的“未有天地之先，毕竟先有此理，有此理便有此气”，也无非是说，天地未形成之前，作为天地之气并未间断止息，而理就存在于此气之中。天地万物形成之后，万物生生，变化无穷，理也就在此变化的过程中。理气二者无须臾之相分离，所以不存在先后的问题。这种理气观，扬弃了朱熹一派的理在先说和理生气说，是对朱氏易学的一种修正。然而，他却未能抛弃程朱学派的理为气本说，认为理为体，气为用，体用一源，显微无间，有其体方有其用，理是气的主宰；理不随气的变化而变化，气有聚散，理无聚散，理是亘古不变的，正如月印万川一样，水有穷尽，而月体常存。

依据此种理气不分先后说，薛瑄又用理气合一的观点看待理一分殊，说明天地万物的同一性和差别性。他认为，从天地到一草一木，都是理一分殊的关系。万物各得一理一气，分之则殊，合之则一。就天地万物说，有一个统率者，这就是理一，天地万物又各有一理，即为分殊；就天而言，天之理为理一，而风云雪雨之类又各有一理，为分殊；就地

而言，地之理为理一，山川草木之类各有一理为分殊；就一草一木说，草木之理为理一，枝干花叶之理不同，为分殊；就一家来说，家之理为理一，父子夫妇长幼各有其理为分殊。按照这种说法，整个世界，从自然界到人类社会，存在着许多层次，每一层次之间，都是理一和分殊相互蕴涵的关系。上一层次的分殊，又是下一层次的理一。理一指一类事物的共同本性，分殊指其中某种事物的特性。天地万物作为最大的类，有其共同本质即是太极，每一物又都禀有此类的属性，“万物各具一太极”。但天地万物作为分殊，又分属于各自的类别，各有其条理，千差万别，其共同的本性又存在于此千差万别的个性之中。这是以类属关系观察和解释世界的结构，说明世界万物既存在着同一性，又有差异性。整个世界就是一个一般与特殊、共性与特性层层联结的大系统。值得注意的是，他从理气合一的角度解释理一分殊的命题，反对脱离气讲理一分殊，又是对程朱理学的一个突破。

在薛瑄易学和张载气说的影响下，明代著名易学家蔡清著《周易蒙引》，依朱熹《周易本义》，阐发程朱派的易学哲学，但又不恪守程朱之说，试图将朱熹的理本论引向气本论，从而促使明代理学家逐渐从程朱派中分化出来，成为明代易学中气本论的倡导者之一。

蔡清(1453-1508)易学继承薛瑄的“模写”说，提出了“影子”说，认为未有《易》书，已有天地万物之易，即邵雍所说的“画前有易”，《易》书之易本为宇宙内所固有，《易》书不过是依据天地之易模写而成，乃天地之易的影子。

所谓天地之易，既包括天地万物之形象，即阴阳变易之象，又包括天地万物之理，即阴阳变易之理。这与朱熹以天地间阴阳消息之理解释邵雍的“画前有易”是不同的。其所谓理，与程朱之义也不一样。理并非悬空之物，而是寓于形器之中。《易》书所模写的天地阴阳变易之理，即存在于天地万物之中。此种学说，认为《易》书中的卦爻画，乾坤、贵贱、刚柔、吉凶、变化等名物，所有的概念、范畴、命题和文句，都不是圣人凭空杜撰，而是对宇宙之内所本有的形象和性情的模仿，视《易》书为客观世界及其法则的反映，从而将天道和圣人之意统一起来，也即将自然主义与人文价值，客观存在与主体思维统一起来。此种易学观，对后来明代易学中象学的发展，如来知德、方以智等人的易学起了一定影响。

由于认为天地之易即是阴阳变易，所以蔡清又着重阐发了阴阳变易学说，将对立面及其相互依存看作运动变化的基本前提。朱熹曾提出易有二义，即交易和变易。蔡清对此备加推崇，并作了详细解说。他说，举凡天地之间的事事物物，以至于《易》书和筮法，不是变易便是交易，二者之外，更无其他。朱子以此二义加以概括，可谓尽善尽美。他认为，卦爻画的六位，《序卦传》、《杂卦传》排列的卦序，《周易正义》所说的“非覆即变”之义，邵雍的先天横图、方圆图式，“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射”，君臣父子，长幼朋友，内外上下，刚柔文武，以至庶物之雌雄，食味之酸咸凉热等类，阴阳对待，交合渗透，相

反相成，皆相交易之义。而在天成象，在地成形，刚柔相推，日月往来，寒暑交替，雷霆风雨之或作或止，海水之或潮或汐，山川之或气嘘之品物流行，或气吸之品物归根，动物之或作或息，植物之或枯或荣，阴阳消长，一动一静，互为其根，皆为变易。二者的关系是，交易为体，变易为用，有阴阳对待之体，方有阴阳流行之用。阴阳对待是阴阳变易的根源，无对待则无流转；但二者又渗透，阴阳对待之体，亦始于流行之用，流行之用亦成为对待之体。照此说法，交易与变易，对待与流行，便成了宇宙间一切事物存在和运动的基本形式。他以阴阳对待为阴阳流行的前提，则是用张载气学中的“两故化”说解释朱熹的观点，是对朱熹阴阳学说的发展。

由于受张载气论的影响，蔡清又提出“太极阴阳”说，以阴阳合一之气为太极，并以此说明太极本体同天地万物的关系，从而将朱熹的理本论引向了气本论。他认为，太极有两种涵义：一是筮法即易中之太极或易卦之太极，如《系辞》“易有太极”章所说的太极。此太极并无实体意义，仅表示揲蓍画卦程序中两仪合一的状态。一是实体之太极，乃后人引申发挥之义，如周敦颐《太极图说》所说的太极。此太极实体即阴阳二气合一的整体，乃气化或天地造化的本原。气有阳健阴顺之性，所以其分开之后，阳气为天，阴气为地；二气交感所生之万物，又因所禀之气的不同而别为男女。万物形成之后，太极又在万物之中，成为宇宙的本体。“天地人三才各一太极，太极则兼阴阳”，所以其变化的过程

也兼有阴阳两个方面，不可偏滞于一方。大至宇宙长河，小至蝼蚁，短至一息的一嘘一吸，皆有阴阳动静两个方面，即皆有太极之实体。太极作为阴阳二气之全体无所不在，统贯于一切器物之中，也可以说其小无内，其大无外。这就扬弃了朱熹以太极之理为实体的观点，从朱熹的理本论转向了气本论。

但是，蔡清并没有从朱熹理本论中完全解脱出来。在理气问题上，有时他又保留了理先气后说，又将理气割裂了。沿着薛瑄、蔡清的理气合一说走下去，彻底否定程朱理学以理为实体的观点，则是罗钦顺、崔铣、黄佐等人的任务了。

明代思想家罗钦顺（1465—1547）在蔡清的影响下，敢于公开怀疑官方表彰的程朱理学，在薛瑄以来理气合一说的基础上，进一步讨论理气关系问题，提出了理气为一说，批评了理气“二物混沦”说，明确否定了理的实体性。其后，崔铣著《读易余言》，因受蔡清的影响，“不随朱子脚下转”，以气之条理为理，主气即理说。黄佐则进一步批评了朱熹的理先气后说，并且提出了理气无先后的气本论。这标志着程朱理学派中的学者，逐渐从理学体系中分化出来，将理学派的易学推向了气学。

心学派易学的发展

宋代杨简的易学，为心学本体论奠定了理论基石，但其

论证尚嫌粗糙，理论思维也较简单，还不足以与理学和佛学的体系相抗衡。明代是心学流行的时期。心学派的易学，经过湛若水、季本、王畿的阐发，以及佛教禅宗中一些人物的解说，完成了心学本体论的体系，一度成为明代学术思想发展的主流。

明代心学始于陈献章。其弟子湛若水和王守仁分别创立了甘泉心学派和姚江心学派，成为明代心学的两大思潮。王守仁虽然提出了“良知即易”说，对后来心学派易学的发展影响很大，但他并不是一位易学家。而湛若水（1466—1560）则是一位易学家，著有《修复古易经传训测》十卷（已佚），其他解易的论述也不少，在易学史上占有一定地位。

湛若水认为，“心之体即是易体”，人心即卦体，一部《周易》无非是用来启发人心中因时变易之理的。这就是他所说的“易以注吾心之时也”。《周易》推崇中正之位，既不偏于阴，也不偏于阳，这就是所谓“一阴一阳之谓道”。阴阳二气中正而无所偏倚即是道。人物继善成性，皆出于阴阳二气，得其全者为善，得其偏者为恶。所以中正也是人心的法则。此即其所说，“在卦在心，皆是一理”。有此中正本心，即能体认天理。

据此，湛氏又以气释心，提出气、理、心、性合一说，论证人心与天地万物同体。他说，《礼记·礼运》篇为什么讲人是天地之心呢？因为天地人同为一气所化，人之一呼一吸，与天地之气相通为一，可见天地人合在一处。但人所禀

受的气纯粹中正，其精灵者为心。天虽无心，但人得天独厚，天地之德皆体现在人的身心上，所以人心也就是天地之心。因此，人不仅与天地同气，又与天地同心，这就是所谓：“人与天地同心同体”，“大人浑然与天地万物为一体”。他认为，人心与天地万物的关系，即程颐所说的“体用一源，显微无间”的关系。心为体，为微；外物为用，为显；体在用中，用在体中。以此论证人心包涵天地万物，又贯通于天地万物之中；天地万物不在人心之外。天地万物的功用，皆是我心之功用，“天地万化在我矣”。这样，人心又成了支配天地万物变化的主宰。此种天人一体说，又为心学本体论的发展开辟了一条新的途径。

明代理学家王守仁（1472—1528）的学生王畿（1498—1583），继承心学派以心解易的传统，进一步发展了王守仁的“良知即易”说，以良知为易学的最高范畴，进而论证良知为天地万物的本原，成为王门心学派以心解易的代表。

他认为，先师王守仁倡明良知之旨，《易》道始明。神、气、性、命无非是良知的表现，良知是一切变化的根源，伏羲画卦，文王、周公作卦爻辞，孔子赞《易》，也无非是阐明此良知而已。良知是《周易》形成的根源和最根本的法则。所谓“良知”即人心所固有的道德境界。所以说易为心易。因此，他又以心释气，认为良知之流行即是气，气之灵者即是良知。气充满天地之间，无所不在，联结万物为一体；良知作为气之灵者，贯彻于万物之中，无所不照，将我人内外浑而为一。这又是以心气为一说论证天人一体，进而

导出良知为造化的精灵，心为天地万物本体的结论。

由于王守仁的念念致良知说，特别是王畿以顿悟说解释致良知的修养方法，容纳了禅学的观点，在王门心学内部又掀起了一股儒佛合一论的思潮。在这种学风的影响下，儒家心学和佛家心学派中出现了一批以禅宗观点解释《周易》的人物。泰州学派的焦竑著《易筌》，以禅心为易，公开倡导儒佛合一。方时化著易书六种，“不脱佛家之宗旨”，“总以禅机为主”（《四库总目提要》），张镜心著《易经增注》以“不著一念”为心之本体，以人之思虑为“客尘妄想”，主不思不虑以恢复心的良知本体，也是以禅宗学说解《易》。而禅宗中的佛学大师真可，写有《解易》一文，则提出易有性情之说，认为《周易》中的卦爻辞就是用来显示佛性的，以此宣扬清静心为本体的观念。明末佛学大师智旭著《周易禅解》一书，认为《周易》与禅学并无本质差别，可以互相印证，因此他的解易原则是“以禅入儒，诱儒知禅”，并提出了“易即真如之性”的命题，以此宣扬佛教“青青翠竹，总是真如；郁郁黄花，莫非般若；墙壁瓦砾，皆有佛性”，以真如本心为世界本体的学说。从而成为禅宗心学派解《易》的代表。

心学派以心解《易》，其目的在于强调提高人的内心修养的境界。湛若水以易理为人心之理，本心中正即是天理，所以涵养此心，即“随处体认天理”，使它不受物欲和习气蒙蔽。王畿以易为心易，阐发良知即易说，认为学易的目的就是清除欲念，不使一念不善萌发于心中，以保持或恢复本

心之良知，提高自己的道德境界。禅宗心学派提出易即真如说，强调要领悟真如本体，保持清净佛性，不受作为万千现象的无明所蔽，以超脱生死轮回，进入涅槃世界。此种学说，对于在个人主义、拜金主义、享乐主义泛滥的情况下，加强精神文明建设，以保障社会健康发展，也有重要价值。

来知德的象数之学

来知德（1525—1604）是明代中期的著名易学家，象数之学尤其是象学解《易》的代表人物。由于吸取理学派的观点总结象学的发展，其易学的概念、范畴和命题，多来于朱熹的《周易本义》，从而使其易学自成体系，颇多创新，为象数之学的发展开辟了一条新的途径，当时推为绝学。

●对阴阳鱼太极图的改造

以图象解说《周易》，开始于北宋初年，经过宋元到明代，此风愈演愈烈。来知德就是一个突出的代表。1989年巴蜀书社影印出版了校订本《易经来注图解》一书，卷首制有图象36幅，卷末附图107幅。在来氏看来，任何抽象的易理都可以用图象加以解说：“三才”有图，“一阴一阳之谓道”有图，“复见天地之心”有图，“制器尚象”有图，“体用一源”有图，《河图》、《洛书》之前还有太极河图。其中

最为推崇的，可能是元明以来相传“古太极图”，如明初赵撝谦《六书本义》中所录的陈抟的《先天太极图》，即后人所说的阴阳鱼太极图，录其图式示于图 16。

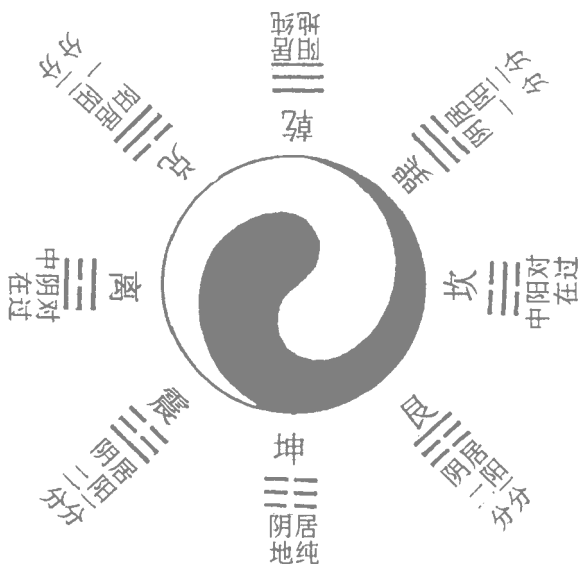


图 16 天地自然图

此图式赵撝谦（1351－1395）称为“天地自然之图”，认为其中有“太极函阴阳，阴阳函八卦自然之妙”，是造化的枢纽，万世的本原。来知德认为此图是圣人作《易》的根源。由于受理学派易学的影响，他又在这个图的中央加了一个白圈，称为“圆图”，又叫做“太极图”，放在所有图象的

最前边。录其图式示于图 17。

在来知德看来，此图式中，阴阳鱼互抱之象，既表示阴阳对待，又表示阴阳流行，阴阳既为气又为数，合而为一；当中白圈为主宰之理，此理即寓于阴阳气数之中。理象气数，阴阳老少，往来进退，常变吉凶，以及《周易》中的一切原理，皆在此图式之中。

来氏此图以气为理存在和流行的基础，以理气合一解释太极，是对朱熹理先气后说的扬弃，在易学史上是一种突破。但由于来氏“圆图”不如“阴阳鱼图”那么优美流畅，

而所表示的阴阳消长说的内涵基本一致，未能广泛流传开来。相反，阴阳鱼太极图不仅准确而形象地概括了古代阴阳学说的基本内容，而且图案简明而优美。这是中国人长期探索阴阳学说的智慧的结晶。它作为中国古代文化的一种标志，理所当然越来越受到了人们的推崇。



图 17 来知德太极图

●舍象不可以言易

来知德认为，《周易》一书的内容，不过象、辞、变、占四者，而卦爻象是基础。伏羲、文王、周公三圣之易，皆依据卦爻象揭示或解说其事理，所以“舍象不可以言易”。取象就是其易学的出发点。

据此，来氏在《易经杂说》篇专门写了《象》一文，详细阐发汉代以来的取象说，并以取象说为中心，提出取象说、错综说、爻变说、中爻说四种体例，解释卦爻辞和卦爻象之间的关系。两卦的卦象阴阳爻相反对者，称为错卦之象；上下两体相颠倒者，称为综卦之象；某阳爻变为阴，或某阴爻变为阳，称为爻变之象；卦中二至五爻，其中二至四爻成一卦象，三至五爻又成一卦象，称为中爻之象。通过这些体例，就可以引出多种卦象，然后以其所取之物象，解释这些卦象，并进而说明卦爻辞与卦爻象之间的联系。这是来知德解《易》的主要特征。这样，也就使他从理学派中分化出来，成了明代易学中象学的代表人物。

●有流行必有对待

为了给错综说提供理论上的根据，来知德深入探讨了阴阳变易的法则，提出了非对待即流行，有流行必有对待的学说。朱熹曾说，易有两义：一是变易，一是交易。并以阴阳

流行解释变易，以阴阳对待解释交易。来知德吸取此种学说，解释其错综卦说。他把六十四卦分为错卦和综卦两大类，错卦表示天地或男女既对立又相交的规律，即阴阳对待消长的法则；综卦表示万物万事的盈虚消长，即阴阳流行的过程。认为天地万物，独阴独阳，不能生成，所以必有错卦之象；而阴阳循环之理，阳上则阴下，阴上则阳下，互为消长，故必有综卦之象。有阴阳流行，必有阴阳之对待，流行即出于对待。如果有阳而无阴或有阴而无阳，刚柔不相摩，男女不相配，也就没有《周易》的神妙变化，万物也就不能产生了。

来知德强调，不仅爻象如此，整个世界的变化也莫不遵循这一法则，而《周易》中的对待与流行，无非是天地阴阳之对待和流行法则的模写。所以说：“阴阳之理，非对待则流行”。对待与流行皆是一阴一阳，前者为体，后者为用，有体则有用，二者不可分离，对待是流行的基础。此种学说的理论意义，是以对立面的相互作用，解释世界运动变化的源泉。这无疑是一种辩证的思维，是对易学中阴阳变易学说的进一步阐发。

总起来说，由于推崇象学，主理不能脱离象而存在，来知德对朱熹易学多有否定和突破，包括提出了“理气不相离”、“道器不相离”的学说，从而从程朱学派中分化出来，走上了气本论的道路，对后世易学的发展，特别是方以智父亲子和王夫之的易学起了很大影响。

方氏父子对象数学的总结

由于元明以来象数之学的流行，尤其是象学思潮的兴起，明代许多易学家成为象学的拥护者，并同其它流派展开了争论。到了明朝末年，随着文化、学术思想发展趋势，易学界出现了总结北宋以来象数之学发展成果的要求。这一任务是由富于象学传统的著名易学家方孔炤、方以智（1611—1671）父子担负起来的。

方孔炤的祖父、父亲皆有易学专著，他本人对易学尤为精通，曾三易其稿写成《周易时论》。去世之后，在其子方以智主持下，由方以智的儿子方中德、方中通、方中履编为《周易时论合编》，成为桐城方氏易学的代表作。其中主要包括三个部分：一是选录汉唐到明末各家的《易》注，特别是方以智曾祖父方学渐《易蠡》，祖父方大镇《易意》、《野同录》，外祖父吴应宾《学易斋集》，其老师王宣《风姬易溯》、《孔易衍》中的文句；一是方孔炤解易的文字；一是方以智所作的按语和解说。此外，书前附有（图象几表）八卷，列图式一百多幅，并作了解说。由此，亦可见明代易图学的兴盛。

方氏父子的易学特别重视象数，以象数之学为易学的正统，认为只有发扬此种传统，才能防止流于占术和空谈义理，方能因时通变以前民用，方能驳倒佛道二教的空虚之

学。因此，他们提出了“虚空皆象数”的命题，以充满天地之间的一切皆有象数的规定，作为其易学的基本观点。从而对象数之学作了一次总结，并建立起一套易学体系，标志着象数之学发展的高峰。

● 先天即在后天中

自北宋邵雍提出先天易学 and 后天易学，以先天图式为伏羲易，以后天图式为文王易，并以“画前有易”说解释六十四卦的形成，在易学史上产生了巨大影响。赞成者很多，反对者也不少。此问题在明代易学界也展开了热烈的争论。

方氏易学继承了邵雍的学说，力辩先天易学乃《周易》的根源。但又吸收程朱以来的“体用一源”说，解释先天图式与后天图式的关系，对邵雍学说作了修正。方氏认为，先天卦为体，后天卦为用，体在用中，先天八卦即存在于文王后天六十四卦之中，并成为文王卦位的根据，二者不可分离。由此，他得出结论说，《说卦传》“天地定位”和“雷以动之”二章是讲先天八卦图，“帝出乎震”和“神也者”二章是讲后天八卦图，其实一落奇偶卦画，形成八卦图象，就都已经成为后天。但这两种图式之中，皆有阴阳变易的功能，皆为阴阳二气之神的表法。在这种意义上说，阴阳变易之神也可以称为先天，其后天则为八卦图象。因为先天之神即存在于后天图象之中，所以说“究竟无先无后，惟在此时”，说到底，二者并无先后之分，皆可以归结为时用。有

此时用，方显出阴阳变化，成就万物而神妙莫测。也就是说，先天图式乃阴阳变易之体制，后天图式乃其时用，二者融而为一；先天之体即在后天时用之中，先天不能脱离后天而独立存在，离开后天则无先天。因此，先天之学亦后天，只尽后天，即是先天。

此种学说运用于观察世界和分析事理，则提出“即费知隐”的命题，强调不能脱离现象去追求其本质；不能脱离对其具体事物之理的研究，去空谈抽象的至理；不能脱离经验而空论经验之外的东西。运用于道德修养，则断言离开后天修习别无先天本体，强调下学才能上达，不断学习，蓄养其品德，方能获得道德修养的最高境界，有力地打击了以王畿为代表的心学派放弃后天修习，提倡保存良知本体的修养方法。运用于处理社会事务，则提出“易贵时用，用即是体”，强调不能脱离民事日用而空言道德本性，不能离开器物而空言功用。

方氏还由此引出了“纯杂”关系的讨论。他说：“先天不能不后天，纯不能不杂居”，“纯在杂中”，正如水一样，甘甜可口的水即存在于清浊温寒等不同的状态之中。这不禁使我们想起了拔污泥而出水的芙蓉。古人云：“水至清则无鱼，人至察则无徒。”任何事物都不可能单纯的清一色。从这里，难道我们不能受到许多启发吗？

●河洛中五说

自从北宋刘牧提出《河图》、《洛书》图式，在易学史上也引起了争论。《河图》、《洛书》究竟是怎么构成的？《河图》与《洛书》的关系如何？河洛图式有什么意义和价值？一直是易学家们所十分关心的问题。方氏父子则对刘牧以来各家的河洛学说作了一次总结。

方氏易学不仅推崇邵雍提出的先后天图式，尤其推崇河洛图式。认为《河图》为体，《洛书》为用，但此二图式又相互效法，相互依存，体用互藏，即图体藏用，书用藏体，《河图》之体即藏于《洛书》之用中，因为二图式皆出于天地之数五十有五。

太极之一分为天奇地偶之数，一二三四与六七八九分居四方之位，五与十则居于中央，成为《河图》图式；《河图》的中十之数不用，七九之数易位，则为《洛书》图式。此二图式中，中五居于中央之位，统率四方之数，成为河洛二图式的中心。河洛之数即此中五之数自身的展开。

中五之数是怎样展开而构成河洛图式的呢？方氏于《图象几表》中列有《密衍》图，并加以解释，说明河洛图式形成和演变的程序。其论点是，以中五之中的中一为起点，衍为中五，中五又衍为中十，中十又衍为五行生数一二三四，此四个生数各加中五，又衍为五行成数六七八九，则为《河图》之数。《河图》从最中心的中五之一，到外围共五个层

次，乃中五之数形成及其逻辑展开的过程。而《洛书》之数又是《河图》之数的演变。

方氏不仅以中五说解释河洛图式的构成，而且还以其解释《周易》经传的文句，视河洛图式为天地万物生成变化的模式。于《图象几表》中又列举了许多河洛图式，涉及到天文、地理、气象、历法、医学、数学、音律、声韵以及社会政治各个方面。总之，河洛图式不仅以其象数表示天地万物所处的空间方位及其运动变化的时间过程，而且以图中阴阳奇偶之数的排列顺序和层次，特别是阴阳五行之间的关系，说明万物的生化有其规律，并以中五为核心，将整个世界及其变化联结为一个整体或系统，使其图书之学闪烁着辩证思维的光芒。

● 阴阳互藏与五行尊火

自汉易象数之学引入阴阳五行说解释《周易》，历代易学家都成了阴阳五行说的阐发者。到了宋代，由于图书学派的兴起，阴阳五行学说又有了新的发展。元明以来的医学家因受河洛之学的影响，又将河洛之学同医学中的阴阳五行学说结合起来，说明医理与生理。在当时自然科学知识的基础上，方氏父子又对历代的阴阳五行说作了一次总结，赋予它以新的历史意义。

方氏易学吸收中国古代“虚空即气”的观点，解释阴阳和五行的起源和性质，认为天地之间充满了气，一切有形的

和无形的东西，都是气化的产物。一气自身分化为阴阳二气，阴阳又分化出五行之气，五气凝聚成形则为五材，即水、火、木、金、土，五材又隐藏着五气，五气各具阴阳之性，彼此相制而相成，最终又归于一气。阴阳五行皆一气流行的产物。但气分化为阴阳和五行，并非分而相离，而是相互包涵，阴阳即在五行中，一时俱生俱成，没有时间上的先后，但仍有差别和层次。此种阴阳五行说，将五行分为五气和五材，而又通过它们的蕴涵关系，将天上的五行之气和地上的五行之物联系在一起，是对以前阴阳五行学说的总结，又使其具有了本体论的意义。

由于重视阴阳以及五行之间的涵蕴关系，方氏又阐述了“阴阳体用互藏”和“五行互藏互化”说。他认为，阳气无形体，以阴为体，此阴之体，又以阳为用，阴阳互为体用，互相包涵。阳总是藏于阴之中，成为主导。此即阴阳体用互藏，又叫做“阴阳自轮为主客体用”。因此，“物物有水火，物物有坎离”，任何物体皆有两重性。

关于五行，方氏不仅区分了五气和五材，而且详细分析了五行各自的性能。认为水为湿气，火为燥气，木为生气，金为杀气，土为冲和之气能调合各种气，所以水火金木四气皆依土而成形为五材，土形为五材之主。五行相生相克，而又互藏互化。如海水夜而发光，烧酒能发热，因为水中藏有火的成分；积雪融化凝为泥沙，因为水中藏有土的成分。地中的土气受太阳照射而蒸发，其中含有火性，所以上升，遇冷又化为水气成云；如果日照积久，地气干燥，干燥之极则

化为火，火燃土石为灰烬，从地中涌出则成为火山。总之，五行之气相互包涵，一行中含有四行，自然物性所以有差别是因为所禀受的五行之气的多少强弱不同。

然而，五行之中也不是没有主次之分。五行说到底可以归之为水火二行，因为水火二气乃阴阳二气的代表，从易学说，坎离是乾坤之正用。关于水火二气，方氏更推崇火气，认为五行以火为尊，火为五行之宗主，此即“五行尊火为宗”。世人只知道火能生土，其实，金非火不能炼成，水非火不能升降，木非火不能向荣。火气无形体，善于变化，所以成为万物生成变化和生命的源泉。

方氏易学以此种阴阳五行学说解释自然现象的特征和变化的过程，说明物质世界的多样性和统一性，就将阴阳五行学说发展到了一个新的水平，从而进一步丰富了张载以来的气论哲学。

● 太极即在有极中

自北宋周敦颐著《太极图说》，易学界对太极无极关系问题也展开了长期的争论。方氏易学吸收程朱“体用一源”说，在其“先天即在后天中”理论思维的基础上，总结了以前的太极观，围绕太极问题讨论了本体和现象的关系，从而建立起象数之学的本体论体系。

方氏的太极观较有特色的是，提出了三极说，即无极、有极和太极，论证“太极即在有极中”这一本体论的命题。

卦爻画有形称为有极，卦爻画之所以然无形叫做无极，而既不偏于有，又不偏于无，贯通有极与无极而为一体者，就是太极。因为太极不落有无，所以它其大无外，其细无间，渗透于一切方面。太极与有极和无极的关系，即“体用同源，显微无间”，但方氏将“同源”和“无间”理解为体只能存在于用中，微只能寓于显中，本体自身就包含了差异。因此，太极作为有无的统一体，即寓于有极和无极之中，而无极即在有极中。也就是说，太极即在有极中。太极作为本体，不能脱离卦爻象和具体事物而孤立存在。

依据此种学说，方氏尖锐批评了太极为虚无或混沌的观点，而以理气合一为太极，进而讨论了本体与现象的关系，认为现象乃本体的展开，本体即在现象中，不能离开现象而单独存在，反对废弃人伦物理追求本体世界。从而将易学中的元气说纳入了本体论的体系，在易学史上做出了突出贡献。

●相反相因与交轮之几

方氏易学不仅探讨了本体与现象的关系，还对现象世界作了分析，研究了其存在与变化的规律，提出了“相反相因”和“交轮之几”的命题。

《图象几表》中录有《文王卦序图》和《卦序说》，解说六十四卦的排列结构。其中认为，六十四卦由八卦组合而成，此种配合表示，阴阳卦象既相对待，又相交合。如乾坤

二体合为泰否，坎离二体合为既济、未济，体现了相反相因的原则。又吸收来知德的错综说，将六十四卦归结为三十六个卦象，称正相对错的八卦为“正对”，相颠倒的二十八卦对“颠倒”。“对”即对待，又称为“反”。相反对的卦象，又相依存，此种相依关系，即称之为“因”。这种相反相因的关系，既是贯穿《周易》的“纲宗”，又是现象世界的基本规律。

方氏易学还从运动和变化的角度阐述对立面的相互依存和转化，称之为“交轮之几”或“交轮几”。“交”指对立面相交合和渗透，如坎离相合，水火相交。“轮”谓轮转，即流行，指对立面相互转化，如一动一静、一往一来相推移，盈虚消长等。因其消长盈虚乃一循环往复的过程，故称为“轮”。“几”谓几微，指运动变化的先兆或苗头，因其细微，故称为“几”。这些概念或术语，并非方氏的创造，以前的易学中就有所使用，但将此三者结合起来，以“交轮几”说明事物运动变化所遵循的规律，则是方氏象数之学的特有命题。此说强调运动变化的苗头就存在于对立面的相交和轮替之中，用对立面的相交和推移说明事物变化的原因和过程，也是对以前象数之学辩证思维的进一步阐发。

第七章

清初宋易的总结 和汉易的复兴

明末清初，在国破家亡的冲击下，涌现了一批具有爱国意识的知识分子。他们不仅参加抗清斗争，而且著书立说，总结明王朝倾覆的教训，从经济、政治、思想文化各个领域进行大检讨，对中国的未来提出各种设想和改革方案，企图挽救当时的社会危机。因此，在思想学术方面，出现了批判陆王心学和检讨道学的思潮。在此种思潮影响下，易学领域则出现了总结以前易学成果的趋向。前述方以智父子即对以前的象数之学作了一次总结；而著名经学大师和思想家王夫之，则站在气学派的立场，对宋明以来的易学及其哲学作了一次大总结，写下了许多易学著述。他继承宋明气学和象学的传统，修正了程朱义理之学，批判了心学派的易学，并同邵雍象数之学尤其是河洛之学和先天之学展开了辩论，讨论了大量易学和哲学问题，从而完成了建立气本论的任务，标志着宋易发展的高峰，也意味着宋明道学的终结。

在批判心学的斗争中，学术界又兴起了倡导实学的思

潮。所谓实学，是针对宋学重义理、轻训诂，甚至以己意解经的流弊而发的。它包含两层含义：一是对儒家经典文义的理解，尊重古训和史实，提倡考据学风，力图恢复经书的本来面貌；二是研究经书的目的在于经世致用，解决有利于国计民生的实际问题，不是空谈道德性命。实学的兴起，对宋学是一种严重的挑战。在实学思潮的影响下，出现了一批学者，从文献考证和辨伪的角度，同宋易中的图书之学展开了大辩论，掀起了清算图书之学的高潮。黄宗羲、黄宗炎、毛奇龄、胡渭等人即其代表。通过这次清理，清代易学从宋易转向了复兴汉易的道路。

到了乾嘉时期，由于清王朝推行文化高压政策，实学中的经世致用思潮受到压制，而注重文字训诂和文献考证的经学受到王朝的重视，并逐步流行起来，形成了以考据之学为中心的汉学，标志着经学史上的又一大转变。汉学的兴盛，对《周易》经传的研究同样起了重要影响，即从对宋易的批判走上了复兴汉易的道路。复兴汉易的代表人物有惠栋（1697-1758）和张惠言（1761-1802）。惠栋是汉易的倡导者，张惠言在惠栋的影响下，专攻虞翻易学，又标志着清代汉学家对汉易的研究走上了专门和深化的道路。此派易学以推崇和解说汉儒象数之学为己任，皆笃守古义，不敢有所创新，表现了唯汉易是从的学风。另一派汉学解《易》的代表人物是焦循（1763-1820）。他解释《周易》经传，不同于惠、张的学风，主会通百家之学，不墨守一家之言，企图依汉人解易的精神，独辟蹊径，建立自己的易学体系，成为清

代汉学家解易的殿军。一般说来，清代汉学家的易学，缺乏探讨哲学问题的兴趣，在理论思维方面很少建树。就此而言，又意味着古代易学及其哲学由高峰走向了衰落。

王夫之对宋明易学的总结

王夫之（1619—1692）是中国古代集大成的哲学家，也是一位集大成的易学家，学者称船山先生。其哲学体系同以往的大哲学家一样，也是通过对《周易》的阐发而建立和发展起来的。王夫之一生从事于易学的研究，易学著述十分丰富。他著有《周易考异》、《周易稗疏》、《周易外传》、《周易大象解》、《周易内传》、《周易内传发例》等专门解《易》的著作。其哲学著作《思问录》和《张子正蒙注》，大部分内容也阐发其易学哲学观点。王夫之有关易学哲学的著述，数量之多，论述之深，涉及面之广，都是易学史上所罕见的，可以说是中国古代哲人智慧的结晶。

王夫之易学继承和阐发宋易义理学派中气学和理学的传统，反对宋易中的象数之学，特别是图书学和邵雍的数学，进而反对汉易的象数之学，力图清除汉易开创的象数之学在易学中的影响；融合义理学派中理学和气学两家的学说，但又以张载易学为基础，纠正理学派特别是朱熹的易学观。他不满意王弼的易学，反对脱离卦象和物象纯言义理；不满意程颐易学，反对言理而不言气化之神；不赞成朱熹易为卜筮

之书和将易各自看的论断，主张占学一理，四圣同揆；尤其反对以太极为理，以理为阴阳二气之上的本体的学说，而提出阴阳实体说，重新解释了“一阴一阳之谓道”这一古老命题，建立起气学派本体论的易学体系，从而将中国古代易学发展到了高峰。

● 占学一理

朱熹曾经提出“易本卜筮之书”的命题，区分《易经》、《易传》和易学，强调还《周易》一书的本来面貌。王夫之反对朱熹的此种易学观，认为四圣之易是一致的，伏羲、文王、周公之易不仅讲占术，也讲天人之理，占筮和学易皆《周易》所推崇，二者不可偏废。但他特别强调易之占不能脱离易之学，将占筮纳入学的领域，即所谓“即占以示学”（《周易内传发例》），其锋芒是反对象数之学以易为占以占代学，使《周易》流于占术的错误，企图将《周易》一书从古老的神秘主义思想中解脱出来。

在王夫之看来，《周易》一书即包含占与学两个方面，并非“卜筮之专技”。观象玩辞，领会卦爻象和卦爻辞的义理，是学易之事；观变玩占，观察卦爻象的变化而决疑，是占易之事。但占易也是依据卦爻辞的义理。只有学易，即玩味卦爻象和卦爻辞的义理，提高自己的境界，少犯错误，才有条件占问来事。孔子作《易传》，其目的就在于教人了解《周易》中的义理，提高道德水平，即学易；有了这样的修

养，才能不被吉凶祸福动摇自己的信念。而占筮的目的，不在于企求神灵的保佑，而是从中得到启示，以启发理性的自觉。此即“占学一理”；“占与学初无二理”。

按照王夫之的说法，占筮所以不可废弃，是因为天道变化和人事的变迁至为精细，人的遭遇仅凭通晓一些大道理，尚不足以测定，为了使自己在复杂多变的环境中，乃至凶险的困境中得到解脱，就要从卦爻辞的吉凶断语中，寻求启示，以求在忧患之中少犯错误。这就对古老的占筮卜问之事给予了人本主义的解释。也就是说，当人们遇到疑难大事，而人的智力无法作出判断时，或忠臣孝子处于无力改变其所处的环境时，无法安定自己的情绪，则求之于占筮以决其疑惑，从中得到启发，作出判断，定下决心。因此，王夫之认为，如无重大难解之事，或人力可以左右自己的处境，则无需占筮。此种占学一理说，实际上是以学易为占易的前提，学重于占，占筮不过是求得心理平衡，启发人的心智，达到穷理尽性的一种手段而已。

● 论人谋鬼谋

《系辞传》提出“人谋鬼谋”的问题，其中说：“天地设位，圣人成能。人谋鬼谋，百姓与能。”“人谋”，指与人图谋。“鬼谋”，指求助于鬼神。“百姓与能”指鼓动百姓参与圣人的事业。对此，王夫之作出了新的解释。他认为，揲蓍成卦的过程，既是人谋，又是鬼谋。从其用四十有九，经过

分二、挂一、揲四、归奇，导出七八九六之数，以定卦爻之象，有其规律可循，此为人谋。但就分而为二说，每堆蓍草之数的多少，则出于无心而为，不能预定必得某卦之象，此为鬼谋。正因为占筮既有人谋，又有鬼谋，所以人们方能以筮决疑，此即“百姓与能”。他所说的“鬼谋”，并非指神灵的安排，也非某种宗教崇拜的对象，而是“不测之神”，指事物变化过程中的偶然性。偶然的事件，人的智力难以预测，故称为鬼谋。

在《周易外传》中，王夫之即用必然与偶然范畴说明人谋与鬼谋的关系。他认为，揲蓍过程中，四营十八变，其数目的变化，有其自身的法则，并且出于人为的推算，“鬼不私而任谋于人”。可是每变之初，分而为二，则出于无心，过揲之数的结果不能预料，“人不得测而听谋于鬼”，即出于偶然。就分二以后的推算程序说，有其规则，不在于偶然性，“非适然之无端”。就一分为二说，则“用其偶然”，又不存在必然的限度，“非必然之有眚”。这所谓“必然”，包括事物的规律性和演算的逻辑性。王夫之认为，《周易》中的象数是事物规律的表现形式。规律性的东西靠人来掌握，此即人谋。但某种象数的形式，最初又是出于偶然，非人力所能预测，此即鬼谋。象数兼有二者，既不偏废鬼谋，又不偏废人谋，乃偶然与必然的统一。由于占筮有人谋，求之必然，所以不尊鬼敬神；因为有鬼谋，出于偶然，所以又不听天由命。而龟卜和其它占卜迷信则不同，龟卜、钱卜排除演算的程序，一切听任于偶然，有鬼谋而无人谋，结果走向了

尊鬼论；禽壬、遁甲一类的数术，又排除偶然性，一切听之于必然之数，有人谋而无鬼谋，结果又倒向了宿命论。二者可谓异曲同工，只知吉凶祸福，而不知为善去恶，也即知占而不知学。由此，王夫之得出结论，一方面人能掌握规律性，靠人的智慧推论来事，则可以尽天理而普爱天下之人；一方面承认偶然性，对吉凶后果不存在侥幸和尤怨心理，则可以不为吉凶困扰而安心立命，从而达到圣人的境界。此种占筮观，进一步发挥了儒家尽人事的学说，强调人的理性能够正确处理自己的命运，打击了宿命论。

● 易兼常变

关于《周易》的体例，王夫之继承和发挥了程颐提出的“易随时以取义”说，认为《周易》的体例，既有定则又无成法，对卦爻辞既不能任意解释，也不能将某种体例视为固定的公式，到处套用，而应因时取义，哪一种能解释通卦象和卦爻辞的关系，就用哪一种体例。据此，王夫之讨论了常和变的关系，提出了“易兼常变”说，作为观察和处理人类生活的原则之一。

王夫之所说的常，指常规和常态；所谓变，指反常或变态，其变化难以推测。他认为，从（周易）的象数到自然界和人类社会都存在着常和变两个方面，二者不可偏废。卦象和所取之物象为常，揲蓍之数变为变。但象虽至常，却又不胜其繁，没有穷尽；数虽至变，却又有其定则。所以常中有

变，变中有常，依象可以制数之变，依数可以正象之常。因此，君子据卦观象，不安于其常，皆信纤芥毫毛细微的变态所必至；因变玩占，又不以非常之变为怪，不因祸福之逆转，动摇自己的信念。这样，既能增加人的智慧，又能提高人的境界。相反，如果违背此种常变关系，守其常态而不知变，乘其时变而不知常，其结果，或者耳听于室内，隔墙不闻奏乐之声，或者心尽于晴朝，不能应付风雨之变，一旦大变临头，不是不知所措，就是怨天尤人。由此，王夫之得出的结论是，《易》兼有常变两个方面，既给人以智慧，又予人以仁德，是最高深的典籍。

此种常变统一观，虽然出于对《周易》筮法的理解，但就其理论思维说，探讨了事物的变易性和规范性的问题。照王夫之所说，事物的变易虽千变万化，总有规律可循，此为常；但其变易又难以测定其后果，此即变。因此，处理事物的变化，既要知常，又要通变，“执常以迎变，要变以知常”（《周易外传·系辞下》），既不能守常而不知变，也不能因变而忘其常。这无疑是一种深刻的辩证思维。

● 无其器则无其道

道器关系问题，是《周易》提出来的，其中说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”道指乾坤和阴阳变易的法则，法则是无形的，称之为形而上。器指卦画和有形之物，称之为形而下。但在易学史上，真正展开道器之辩，则开始

于晋人韩康伯。他以一切有形有象的事物，包括阴阳爻象和阴阳二气为器，以无形无象的东西为道。认为道寂然无体，不可以为象，又称为“无”，但它却是一切有形有象之物的根本。宋明时期，易学家们围绕道器关系问题展开了激烈的辩论。张载以气化的过程为道。程颐则以阴阳之气为形而下的器，阴阳之理为形而上的道，认为道是体，器是用，道器不相分离，道是器的根源，理为气的根本。朱熹继承了程颐的说法，进一步宣扬道本器末、理为气本说。功利学派的易说和以后气学派与象学派的易学，皆主道不离器或道器合一说。

王夫之的易学，由于以卦象为（周易）的基石，提出“易之全体在象”说，以阴阳变易之理寓于卦象之中，在哲学上又提出“象外无道”说，因而在道器观上，又提出了“天下惟器”，“无其器则无其道”的命题。他所说的器，指有形有象的个体事物。其所谓道，指气化万物的法则或事物的规律。他认为，世界上惟一存在的实体是有形有象的个别物体，道不能作为实体而存在。道作为事物的规律，只能存在于形器之中，并通过有形之器显现出来，“形而上不离乎形而下 道与器不相离”（《周易内传·系辞上》），因此只能说道是器之道，不能说器是道之器。有器方有道，无其器则无其道。没有弓矢就没有射箭之道，没有车马就没有驾驭之道，没有儿子也就无所谓为父之道。道只能以器作为自己存在的实体。所以王夫之断言“器而后有形”；“有形而后有形而上”，脱离人体事物的“无形之上”亘古今 通万变 穷天穷地 穷人

穷物 都是没有的。形而上的道依赖于形而下的器 二者“统之乎一形”不能人为地加以割裂《周易外传·系辞上》》。又说：“据器而道存 离器而道毁”(《周易外传·大有》)这就彻底否定了宋明道学中的道本器末说。

道器之辩，就理论思维说，属于一般与个别、本质与现象、规律与实体的关系问题。王夫之坚持个别与一般的统一，不仅肯定规律性的东西、一般的東西及抽象的原则寓于有形有象的个别事物和事件之中，更为重要的是指出没有个体便没有规律，没有个别就没有一般，没有现象就没有本质。“无其器则无其道”“天下惟器”就是强调一般不能脱离个别而存在，没有个别就没有一般。这样，就正确地解决了道器谁依赖于谁的问题。

● 阴阳实体说

王夫之提出“乾坤并建”说为其易学的宗旨，以阴阳二气解释卦爻象，从而在哲学上提出了阴阳实体说，即以阴阳二气为天地万物的本体，以气的性能及其变化规律解释天地万物变化的法则，并将“一阴一阳之谓道”这一古老命题纳入气本论体系。阴阳二气说是王夫之易学的纲领，也是其本体论的核心。

王夫之认为，天地之间，凡有形有象的东西，自雷风水火山泽，以至蛰子萌芽之小，从已成形到未成形，都是阴阳二气的产物。由于二气各有其性能，所以天地万物的性情和

功效也各有差异。阴阳二气自身具有运动的性能，其聚散、消长，变化日新，神妙莫测，而六十四卦之变易，天地人物之屈伸往来之故尽在于此。一切物质的和精神的現象，其存在和变化都依赖于阴阳二气。这是对易学中气学派世界观的总结。

更值得重视的是，王夫之提出和阐发了一些新的观点。其一，阴阳实有。他提出“实有”说，论证了阴阳二气的客观实在性。首先，他以“诚”解释“实有”，进而解释阴阳二气为实有。所谓“诚”，是说自然如此，本来如此。凡是客观存在的東西，无所谓虛假，都可以称之为“诚”。宇宙中充满了阴阳二气，二气相互配合，相资相济，使宇宙广大而长久；阳健阴顺之性乃二气所固有。阴阳二气的存在及其变化，皆自然如此，既非虛无，也非人为的创造，所以有其客观实在性，此即“阴阳有实之谓诚”（《正蒙注·太和》）。其次，他以体用范畴论证阴阳二气是实有的。认为一切客观存在的東西皆有体用两个方面，体规定其本质，用规定其功效。阴阳二气为其体，其健顺、屈伸往来为其用。体用相函，互相依赖，皆为实有。通过其功效即知其本体为实有。如冬寒夏炎，其功效明显可察，表明冬夏之体即阴阳二气乃实有之物。最后，他以物物相依论证阴阳实有。天地万物皆相依而生成，相依而存在，既然相依，所依者必真实不假，有其规律。因此，作为天地万物本体的阴阳二气，也是实有，并非虛妄。这就从肯定个体的客观实在性出发，论证了阴阳二气为客观存在的实体。

其二，阴阳无损益。王氏认为，天地之间阴阳二气是自足的，屈于此而伸于彼，其总量并无增减损益，所以“易言往来，不言生灭”（《周易内传·系辞上》），人物之生灭只是表示阴阳二气互相屈伸往来，作为人物之本性的阴阳二气并无生灭，此即“生非创有，死非消灭，阴阳自然之理也”（同上）。也就是说，阴阳二气不因个体的毁坏而消灭；个体有成毁，而阴阳无终始，它既不被创造，也不被消灭。这是因为，阴阳二气作为本体，即寓于个别器物之中而发挥作用，个体消灭了，其禀有的阴阳二气又转化为另一形态，寓于另一器物之中。如秋冬时生气潜藏于地中，车薪之火转为烟、烬，水银遇热升华而变为土粉等。这就以物质形态的转化进一步论证了张载以来的气不灭论。其以阴阳二气的屈伸往来解释其能量不增不减，就理论思维说，孕育着近代物质不灭和能量守恒原则的萌芽。这是王夫之阴阳学说的一大贡献。

其三，阴阳协于一。王夫之认为，阴阳二气的性情功效有差异，但并不相舍相离，相毁相灭，而是相合相济，相因相通，和协为一，所以天地万物各得其宜。任何有形象的东西，都包含有阴阳两个方面，即使总体上属于阳性或阴性的事物，也含有对立的一方。这是因为独阳不生，独阴不成，阴阳总是融为一体，不可分离。阴阳二气既相排斥，相反相敌，又相吸引，相资相济，协和为一，从而构成万物的本体，推动事物的变化。阴阳截然分开，成为绝对对立的事物，无论自然界还是人类生活以及人心的活动，都是没有

的。据此，他以阴阳二气相调配解释“一阴一阳之谓道”，认为一阴一阳相互调剂，相倚而不离即是道。此阴阳合一之实体，乃万物之所共著，万有之所从出，是万事万物的本体。总之，阴阳之外无道，形象之外无阴阳。道作为本体，只能寓于形象之中，不在其外，也不在空虚处游荡。又将这一古老命题纳入了气学派本体论的体系，进一步发展了气本论的学说。

●神化学说

在易学中，“神”的基本含义是指微妙的变化。这一意义的“神”往往与“化”相连并提，合称神化。自《易传》提出“阴阳不测之谓神”，“神也者，妙万物而为言”，以“神”表示万物细微的变化以来，经过韩康伯、孔颖达的阐发，到宋代张载，形成了一套比较完整的“神化”学说。王夫之作为气学派的殿军，又全面阐发了张载的“神化”学说。论述了阴阳二气运动变化的源泉、性质、过程及其规律，解决了理学派不能解决的问题，成为其气本论的内容之

王夫之吸收张载的神化说，以“神”为阴阳二气运动变化的动因，乃一切变化的根源；“化”为二气变化的形迹或过程，乃神的表现。但神作为动因，其特点是具有不测之妙；化作为形迹或过程，又有其规律性和必然性。不测之神即存在于此变化的形迹及其条理之中，二者不可分离。就阴

阳二气化育万物有其条理或法则可循说，称之为道；就其化育万物没有固定的常规，神妙不测说，则称之为神，即其所说“自其妙万物而不主故常者，则谓之神”（《周易内传·系辞上》）。“神”作为阴阳二气生化万物的动因，为什么具有不测的性质？王夫之的神化学说着重讨论了这个问题。概括地说，有三层意思：其一，阴阳二气屈伸聚散出于无心，其后果非人的智力所能预料；其交相配合而成象形成物成人，也是无心而为，“听其适然之遇”（《周易外传·系辞上》），完全出于偶然的恰合，其结果难以预料，所以说“不测”。其二，阴阳变易有其固有的过程和规律，亦非人的私心所安排。也就是说，阴阳化育万物有其定理，人心符合其定理，则有应，故意追求，反而得不到，所以称其为神妙不测。所谓“天有其至常。人心私意度之则不可测”（《正蒙注·天道》）。这是强调，阴阳变易有其固有的规律，不以人的主观愿望为转移，人心不能任意曲解，“强无心以听我”（《周易外传·系辞下》）。其三，阴阳变易没有固定的形式。阴阳往来屈伸，氤氲融合，总是无方无体，变动不居，因时间、地点、条件而不同，不限于一种格式或程序，所以其变动神妙不测。据此，王夫之批判汉易象数之学和宋易图书学派，企图以某种图式或公式规定事物的变化，是“缩天地之大德而观之一隙”；“拘守其一而欲蔽其全”（《周易外传·系辞上》），以偏盖全，执一废百，既违背天理，又有害于人事，反对死抱着某种一成不变的模式，观察或预测事物丰富多彩的变化过程。

照王夫之所说，阴阳之变易，从天道到人事，一方面存在着必然的过程，如从寒到暑，从少到老，有一定的程序，不定中有定；另一方面又存在着偶然的因素和突然的变易，有其不稳定的方面，定中有不定。此种阴阳不测说，既肯定了偶然性在变易中的地位，又肯定了事物的变易有其必然即规律性，将偶然和必然统一起来，既否定了创世说，又打击了命定论。同时，又在承认确定性的基础上，提出了非确定性的原则，认为人类所认识到的原则、规律和模式，不可能概括和穷尽世界变化的全部过程，特别是对世界未来的变化，不可能作出确切不移的结论，并企图将确定性和非确定性统一起来，这在思想史上是少见的。总之，王夫之的神化学说，闪烁着辩证思维的光芒，其对世界变易性的论述，无论广度和深度都超过了前辈学者的水平，成为其易学哲学的精华。

●推故而别致其新

基于其阴阳不测说，王夫之认为，阴阳二气不主故常，无时不变，所以世界的变化丰富多彩，日日更新，宇宙处于永恒的对立面转化的过程之中，又进一步阐发了（易传）以来的日新说。在王夫之看来，此种转化的过程，在某种意义上说，也是新的代替旧的过程。在《周易外传·无妄》中，他将生物的变化过程分为五个阶段，探讨生命发展的规律。认为一切有生命的东西，都经过“胚胎”、“流荡”、“灌注”、

“ 衰 减 ”、“ 散 灭 ”，即 萌 芽、成 长、壮 大、衰 落 和 死 亡 五 个 时 期。这个 过程 是 基 于 体 内 阴 阳 二 气 调 配 的 不 同，当 阳 施 阴 受 的 功 能 减 退，则 走 向 衰 老；当 阴 气 不 能 从 体 外 吸 收 养 分，阳 气 不 再 发 挥 其 作 用，则 走 向 死 亡。但 生 命 并 不 因 此 而 断 绝，旧 生 命 终 结 了，新 生 命 又 继 之 而 兴。这 就 是 “ 推 故 而 别 致 其 新 ” 或 “ 推 陈 致 新 ”。这 种 日 新 说，虽 是 就 生 命 现 象 而 言，但 其 理 论 意 义，适 于 一 切 物 质 现 象 的 变 化 过 程。也 就 是 说，由 于 阴 阳 二 气 的 相 交 和 推 移，任 何 个 体 都 经 历 初 生 到 消 亡 的 过 程。某 一 个 体 毁 坏 之 后，另 一 个 新 的 个 体 又 代 之 而 起，宇 宙 即 个 体 事 物 一 生 一 灭 连 续 不 断，而 又 向 前 发 展 的 过 程。因 此，物 质 世 界 是 永 恒 的，而 且 是 丰 富 多 彩 而 又 生 机 盎 然 的 世 界。正 如 唐 代 刘 禹 锡 的 著 名 诗 句 所 说：“ 沉 舟 侧 畔 千 帆 过，病 树 前 头 万 木 春。”

不 仅 如 此，王 夫 之 还 认 为，每 一 事 物 在 其 存 在 的 阶 段，也 是 不 断 更 新 的。江 河 之 水，今 天 与 古 代 好 像 没 有 差 别，但 今 水 并 非 古 水。人 的 爪 发 和 肌 肉 也 是 新 者 日 生 旧 者 日 消，外 表 形 状 没 有 改 变，但 其 内 在 的 素 质 却 每 天 都 在 变，“ 质 日 代 而 形 如 一 ”。所 以 他 得 出 结 论 说：“ 今 日 之 日 月，非 用 昨 日 之 明 也。今 岁 寒 暑，非 用 昔 岁 之 气 也。明 用 昨 日，则 如 灯 如 镜，有 息 有 昏。气 用 昨 岁，则 如 汤 中 之 热，沟 浍 之 水，而 渐 衰 渐 泯。……是 以 知 其 富 有 者，惟 其 日 新。”（《周 易 外 传·系 辞 下》）只 有 日 日 更 新，方 能 富 有 一 切，这 样，日 月 方 能 永 放 光 明，寒 暑 方 能 常 盛 不 息。即 是 说，只 有 “ 日 新 ”，方 能 繁 荣 和 昌 盛。相 反，“ 守 其 故 物 而 不 能 日 新 ”，虽 然 还 没 有 消

亡，但也枯槁而接近于死亡了。

王夫之的日新说，虽然还没有揭示事物从旧质态到新质态转化的过程，如物种的变异，但肯定了世界处于永恒运动变化的过程，而且肯定了一切事物的存在和发展，其内部必然经历不断更新的过程，即新的代替旧的过程，这是对新陈代谢这一辩证规律的直观理解和朴素表述。王氏把对立面的转化阐发为新陈代谢，“推陈致新”，其理论意义在于反对循环论的宇宙观。所以，他又阐发了阴阳往来不一说。认为个体事物的生死存亡，就是阴阳二气的屈伸往来，但“一往一来而往来不一”（《周易外传·系辞下》），事物的转化虽然一往一来，一屈一伸，但往来不一，屈伸有异，不是旧事物的重复。所以气化万物各乘其机，各从其类，听其自然，不能使一人之识亘古为一，一物之命亘古为一物，如同一山之云，不必还为一山之雨，一薪之粪不必还滋一薪之木。总之，气化万物是不断日新的过程。这就不仅否定了佛教的生死轮回说，同时也打击了那种将事物的变化归结为旧事物的重复的循环论，是王夫之易学的又一贡献。

● 太极阴阳说

自《易传》提出“太极”范畴以来，从两汉以至宋明，或以其为气，或以其为理，或以其为心，或以其为无，或以其为神，一直争论不休。王夫之继承张载的“一物两体”说，又吸取朱熹“物物有一太极”说，提出了自己的太极

观，以此说明世界的本体或天地万物的本质。

王夫之以张载的太极观为依据，提出了太极阴阳说，即以阴阳二气合一之实体为太极，以其为宇宙的本体或万物的根本。所谓“阴阳者太极所有之实也”；“此太极之所以生万物、成万理而起万事者也，资始资生之本体也，故谓之道”（《周易内传·系辞上》）。这是说，一阴一阳之谓道，就其为世界的本原或本体说，称之为“太极”。此道乃阴阳合一之实体，故又称“太极”为“太和”。从其合一说，称为“太极”，从其差异说，称为“阴阳”；从其阴阳相互吸引，相资相济，融为一体，而又不相侵害说，又称为“太和”。“此所谓太极，张子谓之太和”（《周易内传·系辞上》）。因此，王夫之又提出“太和氤氲之气”，用来解释太极的内涵，称其为“太和氤氲之本体”，“太和氤氲之实体”（《正蒙注·太和》）。这一方面表示，阴阳二气作为世界的本体，其特性在于合一，即相成相济，融为一体；有此太和氤氲之实体，阴阳二气方能发挥其动静、聚散、清浊等性情功效。另一方面又表示，阴阳合一之实体具有运动的性能。在王夫之看来，所谓氤氲，就是“二气交相入而包孕以运动之貌”（《周易内传·系辞下》），阴阳二气相互渗透，其中包含有运动的本性。因此，王夫之认为，太极作为世界的本体，其自身具有运动的本性，即所谓“氤氲不息”，此乃气生化万物的根本。这样，就扬弃了张载以“清虚一大”言太极或本体的论点，将气本论从道家思想的影响下解脱出来，实现了张载及其后学没有完成的任务；同时，也打击了朱熹的“太极不动”说，

解决了理学派长期不能解决的，即现象世界为什么流转不已、生生不息的问题。

依据其对太极观念的理解和“无其器则无其道”的原则，王夫之进而探讨了太极本体同天地物的关系。他认为，天地万物本来就具有太极实体，二者同时存在，如同月亮的明与暗、水源与支流一样，是同一实体的不同表现。天地万物乃太极即太和氤氲之气自身的显现，而不是像父生子的关系那样，先有一个太极而后再生出万物。此太极充满天地之间，无始无终，无时不在，不分彼此，无处不有，一切象数皆其象数。所以空处因而不流荡，实处不窒息，灵顽皆得太极之体，动静皆是太极之性。此种解释，是说天地万物皆是太极自身的显现，皆具太和氤氲之本体，即物物有一太极。但万物各得太和之气的分剂不一，故表现为虚实大小之异，灵顽智愚之别，此即“二气之合，行乎万殊”（《周易内传发例》）。总之，太极作为阴阳合一之实体，既为万象的共同本原，又寓于天地万物之中，为万象所固有，始终不脱离具体器物而存在。

这种学说，就其理论意义说，涉及到世界的同一性和差异性，本体和现象的关系问题。王夫之以太极即太和之气为本体，以天地万物各具太极本体说明世界的同一性；以有形有象的个体事物为现象，以其所禀有的太和之气的分剂不一说明世界的差异性；以天地万物为太极本体的显现即本体自身运动的不同形态，说明同一性自身包含差异性，而同一性即存在于差异性之中，进而论证现象之外无本体，本体即寓

于现象之中。这就深刻地回答了世界统一于物质性的问题，正确地解决了本体与现象的关系，克服了脱离现象而言本体的种种弊病，将宋明以来的本体论思潮的发展，推向了高峰。

●延天祐人说和造命论

天人关系是中国思想文化中一个古老而常新的问题，王夫之易学也详细探讨了这个问题。在他看来，凡是自然给与的东西，如阴阳二气、天地万物以及人的形体功能等，都属于“天”；而人的心灵和道德观念则称为“人”。认为天地万物和人类皆由阴阳二气构成，皆依一阴一阳之道存在和发展，具有共同的本性，可以相通；但人类得到的阴阳二气的分剂均匀，阳气成为精神，阴气成为形体，阴阳协调而不分离，故人为万物之灵者，因此人与万物又有差别。这种差别他称之为“天道无择而人道有辨”（《周易内传·系辞上》），天地依阴阳二气生化万物，出于无心而为，其施气精粗不一，无所选择，此即“天道无择”。而人类则不同，圣人辅助天地之化育，出于有心而为，必须从天地阴阳那里有所选取，此即“人道有辨”。他以“无择”和“有辨”，“无心”和“有心”区别“天道”和“人道”，实际上是以有意识有目的的精神活动为“人道”的特征。因此，王夫之坚决反对将人的意识特别是人的道德观念强加于“天道”，认为“人道”可以合于天，而“天道”不可以合于人，“君子以人合

天，而不强天以从人”（《周易外传·系辞下》），从而有力地打击了心学派天人一本的学说。

关于人在天地中的作用，王夫之又提出了人道治万物和“延天以祐人”说。他认为，天地能生万物，但不能治万物、用万物，而人为万物之灵，可以代表天地治理万物，使万物更加适合人类生活的需要，以辅相天道成就化育万物的功能。王夫之指出，阴阳融结而生人物，能胜任生人之事，但不能代替人成天下之务，此即“阴阳生人而能任人之生，阴阳治人而不能代人以治”。所以“圣人与人为徒，与天通理”行仁德顺天理；“延天以祐人于既生之余”（《周易外传·系辞上》），即万物生出之后，延长自然的功能，使其为人类服务，不能听命于自然的安排。

“延天”，王夫之又称为“相天”，即《周易》所说的“辅相天地之宜”。他认为，动物的生活为“任天”，即因袭自然所给与的生活条件；人不同于动物，其特点是“相天”，即调整自然，治理万物。如何“延天”或“相天”？王夫之认为，关键在于“竭天”，即通过人的主观努力，改变自然所给与的东西。天与之目力，必竭而后明；天与之耳力，必竭而后聪。心思必竭力运用方能智慧，气力必竭力发挥方能强健。如果将人的能力充分发挥出来，不仅可以起死回生，化愚为智，而且可以化无为有，拨乱反治。所以，他极力强调“圣人之志在胜天”（《正蒙注·太和》）。

据此，王夫之又明确提出了“造命”论，并专门写了《君相可以造命论》（《姜斋文集》）一文加以发挥。他认为，

唐代著名政治家李泌讲“君相可以造命”，敢于与天争权，打破了古老的天命论观念，确实是非常精辟的论断。但推致其极，又岂只君相，即使“一介之士”，普通的人，只要努力道德修养，发挥主观能动性，同样可以把握自己的命运。这与其“延天”、“胜天”说也是一致的。

此种延天说和造命论，对于天人关系的处理，具有重要的理论意义。其认为，人是自然的产物，不能违背自然的法则，此即“以人合天”；但人类又不同于一般自然物，具有高度的智慧，能自觉地为改善自己的生存条件而奋斗。所以，人不屈服于自然，“天之所死，犹将生之”，“天之所无，犹将有之”（《续春秋左氏传博议》卷下）。即是说，人类应该而且能够发挥自己的聪明才智，即主观能动性，改变自然的现状，使其符合人类的利益，掌握自己的命运。改变自然所赋予的东西，不是破坏自然物和自然界的秩序，而是按照自然的基本法则，即其所说的阴阳二气变易之理，调整人与自然不相协调的关系。所以称其为“延天”、“相天”。“延”或“相”都表示不破坏自然。此种理论思维的特征是，人与自然并存，且相资相济，共同发展，损害任何一方，皆使自己遭到损害。这种理论不同于那种以破坏自然为改造自然的学说，辩证地处理了人与自然的关系。强调人与自然的协调统一，既要有所作为，改造自然，又要遵循自然法则，顺应自然，既不屈服于自然，又不破坏自然。它的正确性越来越被现代环境科学所证明。这是王夫之的又一理论贡献。

黄氏兄弟对图书学的批评

清初思想家黄宗羲（1610－1695）、黄宗炎（1616－1686）兄弟都是明清之际著名的学者，也是易学专家。在当时实学思潮的影响下，他们对宋明易中的图书之学展开了清算。黄宗羲的《易学象数论》，黄宗炎的《图学辨惑》，就是专门反对图书、象数之学的重要著作。

黄宗羲首先辩论了河图洛书之学。他认为欧阳修以《河图》、《洛书》为怪妄，是了不起的见解。但是，儒家典籍如《书经·顾命》、《论语》、《系辞传》和《礼记·礼运》都明言古有河图、洛书，应该承认这一事实。虽然《礼运》是汉人伪托之作，不足为凭，但其它书所说，则不容怀疑。因此，他取南宋薛季宣说（见前第三章第一节），以河图、洛书为上古时代的地图或地理志，认为与汉人所说的龙马负图、神龟载书之说并无关系。至于汉代各家，如孔安国、刘歆、扬雄、郑玄，《黄帝内经》、《易纬·乾凿度》，魏伯阳、虞翻等，其言五行生成之数 and 九宫之数，或指天地之数，或论九宫之数，都没有把它们视为河图、洛书。只是到了宋代，方士之徒才“牵强扭合”，以河图、洛书为两种图式，后来经过儒者的阐发，视为不传之秘，才纳入了儒家易学系统。通过辩论，黄宗羲得出结论说，宋人提出的河图洛书说，“与汉儒异趣，不特不见之于经，亦是不见于传”，不过是以己意强

加于经传而已。

黄宗羲还着重批评了邵雍先天易学的先天次序图和先天方位图。邵雍、朱熹皆以“一分为二，二分为四，四分为八……”解释八卦和六十四卦生成的次序，黄宗羲认为，这不符合《易传》“易有太极”章的原意，“生十六，生三十二，卦不成卦，爻不成爻，一切非经文所有”（《易学象数论序》），完全是穿凿附会。邵雍以乾南坤北、离东坎西为先天方位，出于《说卦传》“天地定位”章；以离南坎北、震东兑西为后天方位，出于“帝出乎震”章。黄宗羲依据《说卦传》文作了批驳，所谓“吾则即以邵子所据者，破邵子之说”（《易学象数论·先天图》），认为“天地定位”是说天位于上，地位于下，却没有听说过南为上北为下，何来乾南坤北之位？按《说卦传》所配四时，震为春，离为夏，兑为秋，坎为冬。如按邵雍先天方位说，以离坎居于东西之位，等于说春热秋寒，于理不通，这又有谁相信呢？其结论是：“卦之方位已见于‘帝出乎震’一章，康节舍其明明可据者，而于未尝言方位者，重出之，以为先天，是所谓非所据而据焉”（《说卦传》），所以不应区分伏羲先天、文王后天方位；而朱熹笃信邵雍先天方位说，反而怀疑《易传》文，就着实可怪了。

总之，黄宗羲对图书之学的批评，立足于尊重《周易》经传文的本义，注重史实的考证，从而开创了一代史学新风。但他看不到图书之学在理论思维方面的成果，却构成了考据学派研究经学的弱点之一。

黄宗炎受其兄黄宗羲易学的影响，也对宋易图书之学展开了批判。所著《图学辨惑》分为三个部分，即《河图洛书辨》、《先天八卦方位、六十四卦方圆横图辨》、《太极图说辨》，旨在辨别图学三派，即刘牧河洛之学、邵雍先天学、周敦颐的太极图说，出自陈抟易学，来于道教炼丹养生系统，认为儒者以此解《易》，是“因假即真，奉螟蛉为高曾”，是对经学的背叛。其目的在于清除道教系统的易学在儒家经学中的影响。

黄宗炎重点批评了周敦颐的《太极图说》，考证了图说的来源，认为周氏图说乃陈抟无极图的改头换面，是将道教、老庄、儒家合而为一，经过朱熹的阐发，又杂以释氏，其病愈甚。所以，他宁可冒“非圣之罪”，也要澄清儒、释、道三家义理之分，将儒家经学从二氏的影响下解脱出来。比如他认为，周氏太极图（朱熹所定）最上一圈来于陈抟无极图的“炼神还虚，复归无极”，而称之为“无极而太极”，这是以“虚无为天地万物之根本”，乃“老庄之学”；而朱熹将无极和太极合而为一，又是基于佛教的“空有不二”说。太极图第二圈即阴阳合抱图，又来于无极图的“取坎填离”图，以下五行相生图来于“五气朝元”图等等，并逐一作了评论。其结论是：“茂叔于学则全得之老，于图则杂以仙真，于说则冒以易道，未可与夫子之太极、两仪、四象、八卦同年而语也。”从而揭露了周氏图说同道家 and 道教思想的联系。

毛奇龄胡渭对图书学的驳议

毛奇龄（1623—1716）是清初著名的经学大师，考据之学的代表人物。由于其解经注重训诂、考据，反对宋学以己意阐发经义，在易学上则对宋易图书之学展开了批判。他有关《周易》的著作有七种之多。《河图洛书原舛编》和《太极图说遗议》是集中抨击图书之学的专著，其《仲氏易》对图书之学也多有评论。

和黄宗羲兄弟一样，毛奇龄也反对邵雍提出的伏羲先天之易和文王后天之易的说法。他认为邵雍的先天卦序图，作为画卦的次序，其误有八：一是从一阴一阳画到六十四卦，非常繁琐；二是四画、五画之卦不见于经传；三是不能说明经传讲卦画何以止于三画卦或六画卦；四是不能解释八卦重为六十四卦说；五是八卦同时画成，父子女女相生，违背乾坤生六子卦说；六是“子先母，女先男，少先长”，坤居第八位，六子卦先于坤母，阴卦兑、离先于震，兑又先于离；七是邵雍的八卦方位图，乾南坤北、离东坎西，与《说卦传》的乾西北、坤西南说不合；八是乾一兑二离三兑四等卦数，与《说卦传》“帝出乎震”章的八卦顺序不合，杜撰无据。因此，邵雍先天图并非伏羲之易，而是出于陈抟系统的编造。

《河图洛书原舛编》系统考证了河图洛书的起源和演变，

对先秦文献中的“河图”、“洛书”到明代的河洛之学皆有评论。概括地说即认为，《尚书》、《论语》、《系辞传》中说的“河图”、“洛书”，无非典籍之类，具体内容已不可考；汉人论河图洛书，众说纷纭，皆无证据，难以信从；宋初道士陈抟方解说河图、洛书的内容，亦未言出于何处，后来刘牧倡其说，阮逸加以反对，至朱熹采阮逸说列于《启蒙》、《本义》之首，图书之名始定，明代又有龙马旋毛、奇异数字之说，彼此纷纭，竟相变迁，牵强附会，终不能合；以黑白点之数图画（河图）、《洛书》，始于陈抟，其以五十五数解释《河图》之数是窃取郑玄注《易纬》“天地之数”语，以四十五数解释《洛书》，则出于《易纬》太乙下行九宫之法。这对后人研究图书之学的来源，颇有启发意义。

毛氏所著《太极图说遗议》，探讨了周敦颐图说的来源，同黄宗炎一样，认为出于道教和佛家，但与黄氏所说又不尽相同。主要表现在：其一，认为朱熹所传的周氏《太极图》，是朱子所审定，并非周氏原图，而朱震为宋高宗讲解《周易》时所进的《太极图》才是其原图。此图又与《道藏》中《上方大洞真元妙经》的《太极先天之图》相合，又来于《参同契》“水火匡廓”和“三五至精”两图式，经陈抟剽窃，分为先天图和太极图，后者即周氏《太极图》。其二，朱熹所传《太极图说》首句“无极而太极”，应据宋国史所录，为“自无极而为太极”。并认为“无极”范畴来于佛道两家。其三，对《太极图说》全文逐句提出了质疑和驳斥，其矛头直指朱熹一派。

胡渭（1633—1714）作为清初考据学派的大师，继二黄和毛奇龄之后，进一步清算了宋易中的图书之学。其所著《易图明辨》，引述二黄和毛氏言论很多。可以说是当时批判图书和先天易学的总结。此书对河图洛书、五行九宫、《周易参同契》、《先天太极》、《龙图》和《易数钩隐图》、《启蒙》图书、先天古易、后天之学、卦变诸说、象数流弊，一一加以辩证，皆追本溯源，条分缕析，史料精详，考据严谨，为研究图书之学的发展提供了重要线索，是易学史上的一大名著。

胡氏认为，以《河图》、《洛书》图式解释八卦是后人的杜撰。伏羲观象作卦，所观天地万物之象是多方面的，并不专在图书。从《周易》古经到汉唐注疏，未有列图书于其前者，只是到了朱熹作《周易本义》才开始的。凡《易传》所言之数，都是指蓍数而言，天地之数、五行生成之数都与《河图》、《洛书》无关。《易传》中所说的“河出图，洛出书”，只是圣人作《易》之前出现的祥瑞现象，并非据图书画卦作《易》。《尚书》中说的“河图”乃周朝宝器之一，“洛书”是古代象形文字，后人作出种种解释，皆是附会之辞。总之，五行说与《周易》经传无关，但汉代的五行说和九宫说却为宋易图书之学提供了蓝本。而刘牧图书之学支离破碎，一无可取；《启蒙》图书，《本义》九图皆可废除。至于邵雍的先天易学，也无非出于道教的炼丹之术，并非古代圣人之易；虽然有本于陈抟《先天太极之图》，但实际上也是一种歪曲。邵雍以丹家之易为儒家之易，朱熹又将其图列

于《本义》之首，误执一家之学尊为伏羲之易，也是对儒学的一种背叛。

毛奇龄、胡渭对图书之学的批驳，有一个共同点，就是考证其思想资料及其观点的历史渊源，以此证明图书之学出于道教和佛家，进而否定其为儒家学说，从而揭露了宋易中象数之学的流弊。他们感兴趣的是历史的事实，而不是哲理的探求。这正是清代汉学家特别是考据学派，研究古代典籍尤其是易学典籍的局限性。

惠栋张惠言对汉易的 探讨和解说

惠栋是清代汉学的奠基人，由于精通汉易而闻名于当时。惠栋易学有其家学渊源。其曾祖父对经学颇有研究，祖父和父亲皆精于汉易，其父惠士奇所著《易说》六卷，专宗汉学，以象为主，有意矫正王弼以来空言说经之弊端。惠栋推尊汉易，笃守古学，乃对其家学之风的发扬。

惠栋的易学著述有《周易述》、《易例》、《易汉学》和《周易古义》等。《周易述》是其解《易》的代表作，依汉儒诸家之说，逐句解释《周易》文义，自为注而又自疏之。（《易例》乃熔铸汉儒旧说，以发明《易》之本例，列其解《易》的原则、体例、重要范畴和概念，说明其文献上的依据。《易汉学》是系统阐述汉易各流派的著作，采辑孟喜、

京房、郑玄、荀爽、虞翻及（易纬）和（参同契）之绪论遗文，钩稽考证，使学者得见汉儒解《易》的门径。惠栋易学的特征之一，是恪守汉儒郑玄、荀爽、虞翻等解《易》的体例，以解说卦爻象和卦爻辞，尤其推崇孟喜、京房以来的象数之学和卦气说，排斥宋易解易的传统。其对每卦卦象的解说，皆主卦气说。如论乾卦说：“八纯卦，象天，消息四月。”论坤卦说：“八纯卦，象地，消息十月。”论屯卦说：“坎宫二世卦，消息内卦十一月，外卦十二月。”论蒙卦说：“离宫四世卦，消息正月。”等等（见《周易述》），即依孟喜卦气说和京房的八宫卦说，以六十四卦代表一年十二月阴阳消息的变化过程。其对《周易》经传辞句的注疏，有京房的纳甲说、互体说、五行说；《易纬》的九宫说、八卦方位说；郑玄的五行生成说；荀爽的乾升坤降说、中和说；虞翻的卦变说、月体纳甲说等等，而以取象说为其纲领。并对汉易尤其是《九家易》和虞氏逸象作了搜集整理，如列虞氏乾卦逸象六十一，坤卦逸象八十一，震卦逸象四十七，八卦共三百二十三。其对《周易》经传中重要范畴和命题的注疏，着眼点也在于卦象的形成和变化，淡化乃至取消其作为哲学范畴的价值。从而将宋明易学中所阐发的义理否定掉了。同宋易相比，其哲学理论思维退化了。

张惠言受惠栋影响很深，也是乾嘉时期著名的易学家。他精研汉易，专攻虞翻易学，企图全面而系统地恢复虞氏易，以补惠栋易学研究汉易的不足。

张惠言的易学著作很多，有《周易虞氏义》、《周易虞氏

消息》、《虞氏易事》、《虞氏易礼》、《虞氏易言》、《虞氏易候》、《易义别录》、《周易郑氏义》、《周易荀氏九家义》、《易图条辨》等。《虞氏义》是以唐李鼎祚《周易集解》所提供的虞翻注为主，参考汉易诸家之说，对《周易》经传文句所作的注疏。其中未引虞氏注者，则依虞氏义加以补充；有虞氏注者，则加以注疏，企图以注疏的形式，恢复虞氏易的全部面貌。《虞氏消息》则阐发虞氏易的原理及其解《易》的体例，并将其归结为阴阳消息说。《虞氏易事》解说虞氏注中明人事的观点，《易礼》解说虞氏注中有关《周礼》的见解，《易候》是对虞氏卦气说的解释，《易言》是依靠虞氏对经文的解说，阐发其中的义理。其论虞氏易学如此详细，是宋明以来从未见过的，它标志着清代汉学家对汉易的研究，走上了专门的深化的道路。其《易义别录》分别选录和介绍了《子夏传》、孟喜、京房、马融、刘表、宋衷、陆绩、干宝、王肃、董遇、蜀才、翟玄、姚信等人解《易》的内容和体例，连同其《周易郑氏义》、《荀爽九家义》，可以说是一部简明的汉代易学史。

张惠言易学的特征是，以虞翻易学为汉易的正宗，并追求易学的系统性，揭示其一贯之道，所谓“求其条贯，明其统例”（《虞氏义序》）。这一“条贯”“统例”不是别的，就是阴阳消息说。因此，他注疏卦爻辞的体例，有卦气说、旁通说、卦变说、乾升坤降说、纳甲说、互体说等，而归结为取象说，并以十二消息卦说即阴阳消息说为其统纲。其对虞氏注的补充和解说，力求遵循虞氏的体例和注解，不敢有所

立异和创新，可谓阐而不发，体现了惠栋一派汉学家唯汉学是从的解经学风。他自以为追求虞氏学的一贯条理，其实同虞翻易学一样，重蹈了汉代烦琐经学的复辙，乃至成为汉学的附庸，其理论思维水平进一步下降了。其疏通汉易，不敢触及时政，而是引导人们埋头于虞翻注的文字概念之中，这也是乾嘉学者的弊病之一。

惠栋、张惠言的易学，在易学哲学问题上虽无新的建树，但对汉易的探讨和整理，对《周易》经传的校勘和一些文句的训诂，均提供了大量珍贵的史料，具有一定的学术价值。他们虽力主象数之学，但却排斥宋易中的象数之学。惠栋《易汉学》末卷，张惠言《易图条辨》都专门总结了黄宗炎、毛奇龄以来评论图书之学的成果，继胡渭之后，又进一步驳斥了刘牧的《河图》、《洛书》说和邵雍的先后天易学，并且考辨、评述了周敦颐的《太极图说》，也是对宋易中象数之学的否定。就此而言，惠栋、张惠言作为汉学家解《易》的代表，在易学史上也不无贡献。后来，李道平著《周易集解纂疏》，志在注疏汉儒的象数之学，多引惠、张之说，更不出汉易的窠臼，则标志着吴派汉学家易学的衰落。

焦循对汉易的阐发

焦循是乾嘉时期著名的经学家，也是当时具有渊博知识的学者，著书三百多卷，又是清代大数学家之一。所治群

经，以《周易》经传用功最深。幼年好《易》，自四十岁而专于学《易》，积十数年功夫，方完成了其著名的《易学三书》即《易通释》、《易章句》、《易图略》。此外还著有《周易补疏》、《易话》、《易广记》、《注易日记》等。《易通释》依《周易》经传中的概念、术语、范畴和命题，加以会通，解释其所提出的易学体例；《易章句》乃依其易学体例，对《周易》经传文句所作的简明注释；《易图略》是对《易通释》中体例所作的提要 and 图解，并批评了汉易和宋易中象数学派提出的解《易》体例。焦循治《易》，不同于惠栋、张惠言唯汉易是从的学风，主会通百家之说，不墨守一家之言，企图在汉人象数之学的基础上，独辟蹊径，另立一解《易》新体例，成为清代汉学家解《易》的殿军。

焦循改造了张载“易为君子谋”的说法，提出了“易为改过之书”的易学观。他反对区分伏羲、文王和孔子之易，反对区分卦辞和爻辞，视《周易》经传为一完整和精密的体系，其性质在于教导百姓避凶就吉，即改过从善，提高道德水平。所谓“夫易者，圣人教人改过之书也”（《易图略·原筮》）。君子可通过观象玩辞和观变玩占达到改过迁善的目的，不必占筮；而普通百姓则需要靠卜筮改正自己的过错，此即“用易于卜筮，则为小人谋”（同上）。此种易学观，改造了张载的学说，取其人道教训之义，不同于汉易“多参天象”，以天道为主的传统。

怎样观象玩辞以达到改过从善？或者说，焦氏提出了哪些解经体例作为观象玩辞的基本原则？对这些问题的回答，

就构成了焦氏易学的主要内容。首先，他提出了二五变通说。在焦循看来，《周易》所以名之为“易”，旨在变通。刚柔爻象互易称为“变”，刚柔变而无穷，反复互易，即“转相推移”，称为“通”。六十四卦无非示人以变通之象，其爻辞也无非是说明变通之象。能变通则吉，不能变通则凶。但两者相比较，通贵于变。关于变通的规则，焦循提出了三条原则或体例，即旁通、相错和时行。所谓旁通，按虞翻的解释，凡六爻皆相反的卦象，即为旁通之卦。依此，焦氏《易学三书》将六十四卦分为三十二对，认为每对中的两卦，其刚柔相互配合，又可以互相推移。但刚柔爻象互易，只能是不当位的二与五、初与四、三与上互易，从而使不当位的爻象各当其位，不可任意为之。如果本卦不能相易，则与其对立之卦的爻象按照上述原则互易其位。这样，一卦可以转化为许多卦，其卦爻辞也可以彼此串通，互相解释。所谓相错，即八卦交相重叠，如乾下坤上为泰，乾上坤下为否，震上巽下为恒，巽上震下为益，坎上离下为既济，离上坎下为未济，如此等等，则形成六十四卦象。凡相错者，则相互联系，相互转化，其爻辞也可以相互发明。所谓时行，即刚柔爻象推移互易而不终止，在此过程中，遇不通即变为旁通之卦，使趋于通。上述三种体例，以旁通说为基础，相错说是旁通说的补充和推衍，而时行说又在前二说基础上讲刚柔互易的总过程。而其刚柔互易，都以二五爻互易为准则，又归结为二五爻是否当位。所以，焦循又将其易学的总原则，称之为“二五变通为易”。二五先行，初四、三上随而应之则

吉；初四、三上先行，二五爻不当位则凶。

更值得重视的是，焦循为了将全经中的卦爻辞以及文字贯通起来，又提出了比例说和引申说，用以处理文句之间的关系和字义。所谓比例说，即按照数学上比例的法则，处理卦爻画和卦爻辞之间的关系。凡相错之卦，旁通之卦，二五互易之卦，皆可成比例卦象，其卦爻辞也可以互释。所谓引申说，有广义和狭义两种含义：广义包括比例说；狭义专指文字学中的假借说，即认为，卦爻辞中的许多文字，应按照“六书”中的假借和转注加以理解，方能“一气相贯”，解释清楚。此两种学说相互补充，对于解说卦爻辞中的文句，皆不可缺少。但卦爻辞在其中并无实际意义，只不过象数学中的“甲乙丙丁”，音韵学中的“天子圣哲”代表四声一样，是刚柔爻象变易的符号而已。这样，一部《周易》就成了趋吉避凶的代数学，又进一步将《周易》的内容完全形式化和抽象化了。

概而言之，焦循易学以代数学原则考察象与辞之间的关系，提出旁通、相错、时行三条原则，作为解释《周易》经传文句的体例，追求卦爻象和卦爻辞之间的逻辑关系，视《周易》经传为一有机体系，含有许多辩证思维和逻辑思维的积极成果，当时尤负盛名。他博采中西、汇通百家的学术宗旨，也具有普遍的方法论意义。他自以为能解释通《周易》所有文句，但实际上并不能自圆其说。其将《周易》一书形式化，否定《易传》有关概念和命题的哲学意义，又标志着古代易学哲学的终结。晚清以来，对《周易》的研究虽

然没有中断，但亦创见甚少。直到“五四”运动以后，随着西方新思潮的传入，才开创了易学研究的新局面。

易学智慧丛书编委会

主 编 朱伯崑

副主编 刘长林 郑万耕

序

任继愈

《易经》这部书幽微而昭著，繁富而简明。五千年间，易学思想有形无形地影响着中华民族的社会生活、政治生活以及人生哲学。

《周易》经传符号单纯（只有阴阳两个符号）文字简约（约两万四千余字），给后代诠释者留出驰骋才学的广阔天地。迄今解易之书逾数千家。近年已有光电传播媒体，今后阐释易学的各种著作势将更为丰富。

历代有真知灼见的易学研究者，从各个方面反映各时代、各阶层的重大问题。前人研究易学的成果丰富了中华民族的文化宝库。研究易学，古人有古人的重点，今人有今人的重点。今天中国人的使命是加速现代化的步伐，迎接二十一世纪。

易学，作为中华民族文化遗产，也要为文化现代化而做贡献。当代新易学的任务之一是摆脱神学迷信。易学虽起源于神学迷信，其出路却在于摆脱神学迷信。凡是有生命的文化，都植根于现实生活之中，不能游离于社会之外。大到社会治乱，小到个人吉凶，都想探寻个究竟。人在世上，是听命于神，还是求助于人，争论了几千年，这两条道路都有支持者。

哲学家见到《易经》，从中悟出弥纶天地的大道理；德国莱布尼兹见到《易经》，从中启悟出数学二进制的前景；严君平学《易经》，构建玄学易学的体系；江湖术士不乏“张铁口”、“王半仙”之流，假易学之名，蛊惑愚众，欺世骗财。易学研究走什么道路，是易学研究者普遍关心的大事，每一位严肃的易学研究者负有学术导向的责任。

本丛书的撰著者多是我国近二十年来涌现的中青年易学专家，他们有系统的现代科学训练的基础，有较深厚的传统文化素养，有严肃认真的学风，易学造诣各有专攻。这部丛书集结问世，必将有益于世道人心，有助于易学健康开展，为初学者提供入门津梁，为高深造诣者申一得之见以供参考。

这套丛书的主旨，借用王充《论衡》的话——“疾虚妄”。（论衡）作于二千年前，旧迷雾被清除，新迷雾又弥漫。“疾虚妄”的任务远未完成。如果多数群众尚在愚昧迷信中不能摆脱，我们建设现代化中国的精神文明就无从谈起。我们的任务艰巨而光荣。

本丛书的不足之处，希望与读者同切磋，共同提高。

题辞

阐发易学的精湛思想
深研天地人三才之道

张岱年



一九九六年六月